Biblioteca
Tempo
Universitário
1

Martim Heidegger

introdução à metafísica



0 dlfTOJt E A OBRA

MARTIN HEIDEGGER nasceu em Messkirch, na Briifóvú, aos 26-9 - 1689. Fez sus fonnafio ft-kwófiu na Universidade de Fribur^o, na Bnspó-ví*. com Edmundo Husserl, o pai da modem* feoomenologia, e Rickert,' culturalisla do neokan-tiaauamo. Ekn>torou-sc «xn a Use Dar Urleii im ^ftlulaiimui (O Juízo no Psicologiuoo), Em 1916 habilitou-se ao magistério com a tese Die Karegorien und Redeutunedehre des Dum Skotui (A Doutrina daa Categorias e da Significaçáo do Duna Escoto). Assumiu cm 1923 uma cátedra na Universidade de Marburao. Começou entio a pro teter-se no mundo filosófico com sua* mterpreta-çóe* curriculares sobre a doutrina do* pré-*ocrá-tieos. Desde 1921 foi transferido para a Univer-, sidade de Friburgo, ns Brúgdria, onde sucedeu a Husserl. Numatto Reitor em 1934, renunciou quatro meses depois. Em 1951 sposentou-se como professor emérito.

Peta ordem cronológica de publicaçáo, sio as scgutntea as obras principais; Dot Realiioetipro-blem in der modemen nitoecphie, 1912 (O Pro-blema da Realidade na Filosofia Modems); Der Idibtfrifl in der Geechichtwimmchaft, 1916 (O Conceito de Tempo nas dtncia* históricas): Die Katetorim-und Bedeutuntelthre dei Duns Skotiu, 1916 (A Doutrina da* Categoriar e da Significa* (lo de Dun* Eacoto); Sein und Zeit, 1927 (Ser * Tempo); Vws.Wesm des Grundet, 1929 ÍDa Essetiaelizaçio do Fundamento; Kant itnd do* Problem der híeiaphydk, 1929 (Kant e o Proble-ma da Metafísica); War irt Mftaphj/aAf, 1929 (O que 6 a Metafísica)); Piaom Lehrt von der Wahrheri, 1942 (A Doutrina de Platão da Ver-dade) Vam JVeaen der Wuhrheit, 1943 (Da Es-aendalúaçio da Verdade); Über dm Humanif-mus, 1949 (Sobre o Humanismo); Ho/rwere, 1950 (Caminho* Silvestres); EHoeuterunien zu HoedeMu Diehiunt, 1951 (Dilucidaçóes i poe-sia de Hoelderlin); EinfüAnmg índio Mriaphy-rtk, 1933 (Introduçio à Metafísica); War Aeíãtf DenkenT. 1954 (O que provoca pensar?); Foriroe-t* und Aufnatitt, (Conferência» e Artigos); Zur Stintfrngt, 1956 (Sobre a questão do Ser); Was itt dar — dit Fhiioiophirf, 1956 — O que é isso — a Filosofia?); Dn Serz vem Grund, 1957 (O Principio do Fundamento); Idntiltrt uitd Dif~ftrmz, 1957 (Identidade e Diferença); Unirrwtt* utr üpraclu, 1959 (A Caminho da Linguagem); N/erzrchr, 1961 (Nietzsche); Die Frage nach dem Dini, . 1962 ÍA Questio da Coisa); Kanu Three mbet due Setn, 1962 (A Tese de Kant sobre o Ser).

INTRODUÇÃO A METAFÍSICA

J978, 2.* edição
1987, 3. edição
1999,4a. edição

(Preparada pelo Centro de Catalogação-na-tcnte do
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS. RD

Heidegger, Martin.
H371 Introdução à metafísica* apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4a. ed Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro;

(Biblioteca Tempo Universitário, 1)

Do original em alemão: Einführung in die Mctaphysik.
Glossário

1. Metafísica I. Titulo II. Série

78-0041
CDD — 111.8
CDU — 111.1/.8

MARTIN HEIDEGGER

INTRODUÇÃO À METAFÍSICA

Apresentação e Tradução
de
EMMANUEL CARNEIRO LEÃO

Tempo Brasileiro

Rio de Janeiro - RJ - 1999

BIBLIOTECA TEMPO UNIVERSITÁRIO — 1

Coleção dirigida por EDUARDO PORTELLA,
Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro



Tradução de
EMMANUEL CARNEIRO LEÃO

Capa de
ANTONIO DIAS e PEDRO PAULO MACHADO

Traduzido do original alemão
Einfiihrimg in die Metaphysik

EDIÇÕES TEMPO BRASILEIRO LTDA.
Rua Gago Coutinho, 61 (Laranjeiras) - ZC. 01 - Tel.: 205-5949

Rio de Janeiro - RJ — Brasil

ITINERÁRIO DO PENSAMENTO DE HEIDEGGER

FOR

EMMANUEL CARNEIRO LEAO

Inaugurando a Coleção Tempo Universitário, aparece agora, em tradução portuguêsa, o livro de Martin Heidegger, Introdução à Metafísica.

Já houve quem o apresentasse, como "talvez... a melhor e a mais 'fácil',., introdução â filosofia de Heidegger..(The Journal of philosophy, II, 3 Í1954), 196). Uma aparência, de certo suscitada pelo titulo e amparada nos pareceres correntes sôbre a filosofia. Em todo caso, outra é a apresentação, que faz o pensamento de Heidegger. Não se trata de uma obra de tniciação nem de fácil acesso. E por duas razões principais.

A primeira é muito simples e por isso mesmo difícil de se compreender. Em filosofia, não há possibilidade de introdução. Um abismo separa a espaço ordinário da existência, em que se move tanto o modo de ser habitual, familiar e imediato da vida cotidiana, como o modo de ser objetivo, técnico e exato da vida cientifica, do espaço extraordinário, em que se agita n investigação filosófica. E nenhuma ponte o poderá transpor. Não, certamente, por estar o espaço da filosofia demasiado distante e um demasiado próximo de todos os modos de ser da existência histórica.

Dai também tôda a dificuldade da filosofia para o homem moderno que vive, habitualmente, no espaço da ordem do dia. Dessa perspectiva o mais longo e o mais difícil dos caminhos é sempre aquêle que leva ao que é mais intimo e está mais próximo. É tão íntima a presença da filosofia no país dos homens, que se to-, na impossível uma introdução e muito difícil o acesso •i sua paisagem. A filosofia já está sempre operando em todo pensamento, que nela se procura iniciar e introduzir. O único caminho ainda possível é um retôrno brusco da existência à sua origem. A paisagem da fiiosofia não está em algum lugar, esperando que nela se introduza o pensamento. A paisagem áa

filosofia se instaura e origina pelo movimento da própria investigação filosófica, que, pondo-se em questão, retorna às origens, donde ela mesma provém.

£ o que significa o titulo do livro, cuja tradução portuguêsa ora se oferece. Introduzir à metafísica é movimentar-lhe a questão fundamental de maneira a levá-la (-ducere) para dentro (intro-) das origens, donde a metafísica procede, Um esfôrço de pensamento, que nada tem de horizontal e progressivo. Cujo movimento se processa antes no sentido vertical v regressivo. Na direção do fundamento e proveniência. Longe de ser uma iniciação, a Introdução à Metafísica pressupõe intimidade com as profundezas da metafísica e a disposição de arriscar o salto nas fontes originárias de suas possibilidades e de seus limites. Não é por ser obra da "linguagem esotérica e sibilina" de Heidegger mas por ser obra de filosofia, que se trata de um livro de acesso difícil,

/I segunda razão decorre necessàriamente da primeira e interessa o papel que a Introdução desempenha no itinerário do pensamento Heiâeggeriano. Ê um livro de transição. Insere-se na passagem, como se costuma dizer, do Primeiro para o Segundo ou Último Heidegger. A ftm de se compreender o sentido dessa posição, caracterizada pelo próprio Autor de "intencionalmente ambígua", torna-se indispensável um conspecto global de todo o itinerário do Filósofo. Nesse propósito traçaremos aqui as coordenadas principais do roteiro de pensamento, em cujo sistema se enquadra a Introdução à Metafísica.

1. Existência e Reflexão: Todo pensamento filosófico autêntico nunca é posto arbitràriamente pelo filósofo mas lhe é sempre imposto vela própria existência, cuja Situação Histórica sübministra os temas a investigar e a missão a cumprip. A Situação da Existência, porém, não é um simples fato — qualquer fato já é sempre feito — que de fora viesse impor ao filósofo a problemática de suas reflexões. Todo problema de pensamento inclui, em sua essencialização, um projeto de algo que ainda não e. E o que é, não pode nunca determinar o que não é. A reflexão imerge e ao mesma tempo emerge de uma dada situação. Ê-lhe simultâneamente imanente e transcendente. Um problema filosófico nasce sempre do que Sartre chamou "la cfipacíié nulllfiante" da existência Da reflexão sôbre a situação em que pensa o filósofo

A reflexão sôbre a situafõo de nossa existência revela a consciência de uma unidade e de uma interrupção Histórica Sentimo-nos vtanüantes de um único Dia Histórico, que se estende do sol nascente na aurora grega de Homera-ao sol poente na Era Atômica. Temos uma consciência nítida de nossa rutura com a tradição e da diferença entre a manhã e a tarde da História Ocidental. Assim qualquer investigação se insere hoje necessàriamente na Época da técnica e da ciência. Época da ciência não é, para dizer com Kant, uma "generatio aequivoca". Não nasceu por geração espontânea "ex nihilo sui et subjecti", como diríam os AristotéUcos Latinos. Pertence a uma tradição milenáría, da qual é uma transformação Histórica. Quem hoje se empenha num problema filosófico, não pode impedir de achar-se no fim de jornada da grande tradição grega. Pois a metafísica grega não é algo, que num tempo foi, e agora já não é mais. Não se trata de um presente para sempre passado. É um pretérito ainda hoje presente no vigor e no império da ciência e da técnica. E não só no sentido de que o homem moderno evoca e faz reviver por meio de reconstruções historiográficas o passado de sua história, mís no sentido existencial de constituir o próprio fundamento de seu modo de ser moderno Heraclita e Parmenides, Platão e Aristóteles, São Tomás e Descartes, Kant e Hegel, Marx e Nietzsche estão presentes, embora transformados pelo dinamismo de seu próprio principio, no cérebro eletrônico, do qual depende hoje a segurança do Capitalismo e do Socialismo. A consciência dessa rutura na unidade de uma tradição determina a Situação de nossa existência, que impõe ao pensamento moderno a problemática. central de suas reflexões.

Transladada para a reflexão filosófica essa situação da existência se transformou na problemática entre imanência e transcendência, cujo processo de transformação principiou com a Revolução Copernicana de Kant. Em que consiste, no pensamento de Heidegger, tal problemática?

O homem, não pode exist* r senão em comêrc o e .comunhão com o mundo dos entes. Ente significa tudo que de algum modo s: o homem, as coisas, os acontecimentos, até mesmo o Nada, enquanto è um Nada, i.é, enquanto tem um significado, seja positivo ou negativo para a existência. Incluindo o seu mofo

te ser, tudo que é, é um ente, e tudo que implica ou se refere ao ente e seu modo de ser, é õntico, adjetivo formado da palavra grega, on (= ente).

Do ente o homem não pode prescindir. Em tàdas as suas indústrias e atividades, para pensar e querer, sentindo e amando, na vida e na morte, o homem não se basta a si mesmo. Sempre necessita de algo, que êle mesmo não é. Sem êsse outro, o homem não pode ser Edificando-se necessàrtamente dessa indígéncta, a existência humana exige que o ente a afete, se lhe dè e manifeste, para existir o homem tem que imergir-se e entregar-se aos entes. A palavra imanência indica essa contingência. A necessidade do homem de estar sempre presente ao mvndo dos entes, para chegar a ser êle mesmo, Exprime que o homem não pode ser o ente que é, senão encarnado no mundo. Em contínua comunhão com os outros entes.

A índole específica dêsse modo humano de ser reside na iluminação da imanência ao mundo pela luz do Ser, na qual os entes aparecem em seu ser: os animais em sua animalidade, os instrumentos em sua instrumentalidade, os homens em sua humanidade, etc... Assim a palavra, ser, é ambígua. Uma vez significa o modo de ser áo ente: a saber, que o ente é e aquilo pelo que êle ê o que é. Outra vez significa o fundamento de possibilidade em virtude do qual o ente se essencializa em seu ser fser no primeiro sentido), Para distinguirmos essa dupla signijicaçâo nitidamente, escrevemos sempre o Ser, tomado na segunda acepção, e suas várias manifestações com letra maiúscula,

Nos diversos períodos da metafísica o ser do ente foi determinada ora como idea, ora como ousia, ora como essentia, ora como objetividade, etc... Essas várias determinações não são arbitrariedades insignificantes, devidas ao gòsto extravagante. que, no parecer do bom senso comum, têm os filósofos de divergirem sempre entre si em sua "verbal superstition'', em suas "dicttssões inúteis sôbre palavras". São uma diversidade, que resulta das vicissitudes de um apêio. Articulam as peripécias de um destino vigente, que instauram originàriamente o acontecer histórico e por isso são Históricos em sentido criador, Pelas vicissitudes dêsse apêio, pelas fulgurações dêsse destina os períodos da história se distinguem e identificam, divergem e convergem fundament almente entre si.

O que é ésse apêio e êsse destino? Donde provêm êles e a que se dirigem?

São o fundamento em que se essencializa a diferença irredutível e a referência necessária entre o ente e seu ser. Provêm da iluminação dessa identidade e diferença, e se dirigem ao homem, em cuja existência se instaura a diferença referente. Ora, de vez que a palavra grega, logos, significa o fundamento em virtude do qual alguma coisa pode ser colhida e recolhida como isso ou aquilo, Heidegger chama a diferença referente, em cujo fundamento o ente se essencializa em seu ser, de diferença antológica.

jlssiwi se estrutura o seguinte uso terminológico: enle é tudo que ê; ser (com minúscula), o fato e o modo de ser do ente, enquanto ente; Ser (com maiúscula), a diferença antológica, fundamento de possibilidade do ser do ente; Verdade ou Sentido (com maiúscula) do Ser, a iluminação da diferença referente, em que o ente se revelp, em seu ser, como ente; existência, o modo de ser do homem, que é o espaço, onde se instaura a revelação da diferença; História (com maiúscula), as vicissitudes da Verdade do Ser, que, instaurando-se na existência, institui a verdade dos entes, cujas variações lhes constituem a história; Essencializar exprime o processo antológico em que o ente na instauração existencial, revela o seu ser, i.é se essencializa 'com minúscula).

Já dessa explicação de termos meramente formal se pode ver que as três perguntas acima formuladas sõbre o destino das diversas determinações do ser do ente, nos vários períodos da metafísica, articulam dialêticamente entre si os três momentos centrais: a ente em seu ser, o homem em sua existência e o Ser em sua Verdade, numa única questão: a questão sõbre a diferença antológica, como tal. Durante todo o decurso da história do Ocidente a diferença constitui sempre o fundamento esquecido e não pensado de todo o pensamento metafísico. O famoso esquecimento do Ser lSeisnvergessenheit) não e outra coisa do que o esquecimento da diferença antológica. Para Heidegger ela constitui “o que é mais digna de ser posto em questão" (das Frag-würdigste), e investigá-la é a preocupação central e única de tõda a sua filosofia, como ainda veremos.

O comércio com os entes, de que necessita o homem para existir, se sustenta e articula numa pre-compreensão multi]ar-me. da Verdade do Ser, vigente na dimensão da linguagem, par cuja fôrça o. homem sempre usa a palavra “é”. Chama as pessoas e coisas de entes. Com elas se comunica em têrmos de essência e existência, de constância e mutabilidade, de ser e não ser, de poder e dever ser, de ser verdadeiro e falso, de vir a ser e sempre ser, de ser presente, passado e futuro. Em tôdas essas locuções o homem apreende e compreende, colhe e escolhe, une e reúne, confere e difere tudo que lhe advêm da totalidade do ente sob o vigor da Verdade do Ser, explicitamente indeterminado mas de extensão e compreensão inexgotável. O têrmo, "transcendência". indica essa excelência do homem de ultrapassar e superar a obscuridade do ente, com o qual constantemente se comunica em sua existência, iluminando-lhe o sentido, tornando-lhe transparente o ser na luz da Verdade. Já o fato de se usar uma mesma palavra, a saber luz, para significar tanto um fenômeno externo, a luz do sol, como um fenômeno interno, a luz da verdade, mostra de alguma maneira que o sol não se encontra de moda absoluto e exclusivo fora do homem nem que a verdade se acha de modo absoluto e exclusivo dentro do homem, mas que primária e originàriamente o homem sempre existe no mundo, enquanto o transcende, e o mundo sempre transcende, enquanto nêle existe

Dessa caracterização, que se podería chamar diasporádica, da existência humana como tensão entre imanêncía e transcendência poder-se-ia pensar tratar-se da antiga solução metafísica da analogia. Não é assim. A analogia não é uma resposta. A analogia é um problema, E um problema derivado, porquanto suscita sempre a questão sôbre o fundamento de sua possibilidade. Como, por exemplo, é possível, que uma imagem proveniente do mundo externo possa dizer alguma coisa sôbre o mundo interno? Em que se funda a analogia entre a profundidade de um poço e um pensamento profundo? Como se terá de conceber a essencialização do homem, cuja existência sempre se articula na dimensão da analogia? Quais são as condições de possibilidade dêsse modo de ser do homem?

2. Os Têrmos da Questão do Ser: A problemática da tensão de imanência e transcendência na existência humana

se agita antes do problema clássico da analogia Invest'ga o fundamento de possibilidade no qual sòmente tôda analogia pode mover-se e o homem pode existir metafisicamente. Já na conclusão de sua tese de habilitação ao magistério, "Die Kategorien — und Bedeutungslehre des Duns Skotus" (A Doutrina das Categorias e da Significação de Duns Escoto), Heidegger levanta o problema da tensão da existência, que, em "Sein und Zeit" (Ser e Tempo) e nas obras posteriores será determinado e articulado como a questão central de seu pensamento, a questão s&bre o Sentido e a Verdade do Ser: como se deverá pensar, em sua estrutura antológica, a essencialização da existência humana, que recolhe a individualidade de suas atitudes, sempre condicionadas històricamente pela situação de tempo e espaço, na universalidade de um sentido? Quais são as condições de possibilidade da existência humana, como tensão entre imanénda e transcendência, entre ente e ser? Como se comporta a filosofia com a sua própria história? Como se deve conceber a essencialização da verdade, que exige para se edificar um lugar e um momento próprio na história?

Com a publicação dos escritos posteriores já não cabe dúvida, que a filosofia Heideggeriana é uma reflexão sempre mais exclusiva sôbre a essencialização da verdade do ente como a Verdade do Ser. A existência humana se agita dentro da tensão entre imanénda e transcendência, porque o homem existe, enquanto in-stste no domínio da Verdade do Ser, i.é a vicissitude instaurada pela diferença irredutível e referência necessária entre ente e ser. A tarefa do pensamento não é procurar sair dêsse circulo de diferença e referência e sim nêle ingressar de maneira a poder regressar até a fonte originária de sua tensão e unidade, A imanénda da existência, que testemunha a indigência do homem de in-sistir no mundo dos etnes para poder existir, é o indice de uma outra indigência. Da indigência ainda mais profunda, por constituir-lhe todo o ser, de in-sistir na vicissitude da Verdade do Ser, sem, nunca poder possui-la e domind-la. Que o homem só possa transcender o mundo dos entes na medida em que nêle se encarna e mergulha, fã mostra a finitude inexpugnável de sua transcendência. Ale só consegue atingir a verdade do ente, enquanto habita a luz do Ser, na qual o ente se manifesta como tai

Assim até no mais elevado grau de sua potência, na própria excelência de seu ser o homem permanece sempre ente sensível. Um ente, que deve receber de outro as virtualidades de sua própria humanidade.

Sòmente por morar na luz do Ser, o homem pode ser o ente, que possui o privilégio da verdade! O privilégio diasporádico de existir, f. é, de sair de si mesmo e se conformar com todo ente. A adequação entre o ente, que o homem ê, e o ente, que o homem não é, retira o fundamento de sua possibilidade da re-velação do Ser, em que pela empara sua própria essencialização o homem deve morar necessariamente. A reduplicação ontológica, implícita em tôda verdade do conhecimento. exige assim o modo de ser existente do homem, de sorte que em "Sein und Zeit" Heidegger caracteriza a verdade do homem como a instauração da verdade do ente. Se para tôda. a tradição metafísica do Ocidente a verdade é predicative, I.é um processo de conformidade, de conveniência e adequação, que se desenvolve originàriamente no juízo, entre o conhecimento e o ente, a condição de sua possibilidade cifra-se numa manifestação do ser do ente. Há um primado da verdade manifestation sobre a verdade predicativa. Ora, se se considera, que o processo de manifestação da verdade do ente é a tensão dialética entre diferença e referência de ser e ente, instaurada na existência, a afirmação de "Sein und Zeit" perde todo caráter sibilmo, mostrando, como e por que a verdade da homem é a verdade do ente.

O Ser nunca é ãiretamente acessível. Como diferença ontológica, inclui sempre uma irredutibilidade ao ente. Nunca poderá ser objetivado. Nunca poderá ser encontrado nem como ente, nem com o ente, nem dentro do ente. Nunca poderá ser constatado a modo de um dado, fato ou valor objetivo. O Ser só se dá obliquamente, enquanto, retraindo-se e escondendo-se em si mesmo, ilumina o ente segundo determinada figura de sua Verdade. Êsse jôgo híbrido de retraimento e manifestação, de luz e sombra, de velar e re-velar constitui a essencialização de sua Verdade, tal como os gregos a pensaram originàriamente na a-letheia. Dessa dinâmica surge a constituição dos períodos de sua fulguraçâo, como Épocas da Verdade do Ser. A palavra Época não apresenta aqui a função "téttea"

da consciência transcendental, inerente ao têrmo Husserliano, Epoche. Ê antes pensada a partir da tendência do Ser de re-velar o ente na medida em que se vela e retrai em si mesmo. A Época é sempre uma configuração Histórica do esquecimento do Ser. Ora, senão a existência » espaçe aberto par essa configuração epocal, a Verdade do Ser está mais de posse do que na posse do homem e por isso mesmo é sempre esquecida na história de sua essencialização. O homem só pôde principiar a investigar o ente como tal, a fim de, adequando-se a seu ser, tomá-lo por medida e critério da existência, porque a Verdade do Ser já antes dêle se tinha apoderado e o havia destinado em determinada Época de sua fulguração. Numa Época em que a significação do ente enquanto ente é estruturada na diferença entre fundamento e fundado. Isso quer dizer: a essencialização do pensamento ocidental, em que a existência do Ocidente toma consciência de si mesma, é absorventemente lógica no sentido de edifiçada na interdependência de fundamento e fundado. E por ser lógica e de modo igual ôntica e teísta. É igualmente ôntica, porque o ser é o fundamento do ente "on", É igualmente teista, porque, por necessidade da própria fundamentação, o ente só será realmente fundamentado, se se fundar num último fundamento, que exclua a possibilidade e necessidade de ulterior fundamentação. Esse fundamento supremo é o absoluto, o theos. Assim, tendo principiado com o esquecimento do Ser, a história da metafsiica desdobra em. todos os períodos de seu desenvolvimento numa multiplicidade de formas essa constituição onto-teo-lógica. É origináriamente uma Época da Verdade do Ser, na qual a investigação do ente enquanto ente em sua totalidade e no supremo fundamento de sua fundação reivindica para si o direito de conduzir o homem à verdade correta, imutável, necessária e certa.

3. O Modo de Investigação da Questão do Ser: De vez que a Verdade do Ser nunca é direta mas apenas obliquamente acessível à reflexão, enquanto, i.é, retraindo-se em si mesma, ilumina o ente em determinada figura de referência e diferença com seu ser, a história da existência se tem processado no espaço metafísico, instaurado por êsse esquecimento. Nessas condições existenciais tòda tentativa de pensar a Verdade do

Ser em st mesma sô poderá realizar-se numa reflexão sôbre a essencíalízação da verdade do conhecimento, vigente na história da metafísica. O único caminho para retornar ao domínio da Verdade originária é o da superação da metafísica. Faz-se necessário, çue o pensamento retroceda à dimensão escondida em Que, desde o princípio se tem processado e ainda hoje se processa a história da metafísica, e procure re-cuperar todos os passos dessa grande marcha de progresso a partir de sua proveniência. Destarte para satisfazer a tarefa e o apêio de um pensamento originário, i.ê, de um pensamento que pensa a origem de sua própria esseneialização, a FÜosofía Heideggertana. se vê compelida a re-pensar e interpretar tôda a história da existência como a história metafísica da esquecimento do Ser.

Dêsse modo surgiu Heidegger no mundo filosófico como o pensador, que pretende re-petír desde seus fundamentos tôda a tradição ocidental segundo a questão prévia (die- Vor-frage) sôbre o Sentido e a Verdade do Ser. Quer êle trate da Sentença de Anaximandro, como o “principio" (.der An-fang) de tôda a sabedoria do Ocidente, ou se ocupe dos Fragmentos de Herácllto e Parmênldes, nos guais "Ser e Pensar" se compenetram intrinsecamente finnig zusammenghoerenj; 'seja que êle explique a Doutrina de Platão, como uma “mudança na essencialização da verdade" (W andei des Wesens der Wahrheit} da qual profluiu primàriamente a "não-essencialtzação da metafísica'' (das Un-wesen der Metaphysihl ou seja que exponha "a Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica" (die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik), que encerra em si a aporia (Verlegenheit) de tôda a filosofia ocidental; quer interpretando a Critica da Razão Pura de Kant, como uma “fundamentação da metafísica" (eine Grundlegung der Metaphysik.) ou evocando a Lógica Hegeliana e o Nihillsmo Nietzsctieano, como a "consumação" (Vollendung) da Época metafísica da História do Ser (Geschichte des Seins'); quer esclarecendo a poesia (Dichtungl de Hcelderlin, quer espondo o significado de Rilke ou um verso de Mcerlke para o “tempo da penúria" (dürftige Zeit), quer instituindo a çuestáo sõbre a Técnica (die Frage nach der Technih) ou investigando a essencialtzação da linguagem (das Wesen der Sprache), etc. etc. sempre se propõe Heidegger a questão central do pensamento sôbre o Sentido e a Verdade

tio Ser. Èsse propósito assumiu tôda a clareza desejável desde a primeira página de Sein und Zeit: “Será que já temos uma resposta à questão sõbre o que propriamente entendemos com a palavra, “ente"? — De forma alguma. Por isso se trata de pôr novamente a questão sóbre o Sentido do Sei. Será que nos sentimos hoje perplexos em não compreendermos a expressão, “Ser"? — De forma alguma. Por isso convém primeiramente despertar de nôvo uma sensibilidade para a sentido dessa questão. A elaboração concreta da questão sõbre o Sentido do Ser é o propósito do seguinte tratado. A interpretação do tempo, como o horizonte de tôda compreensão do Ser simplesmente' constitui a sua meta provisória" (Sein und Zeit, pg. 1).

Em razão de a diferença antológica vigorar num esquecimento reduplicative de si mesma, a questão sõbre o Sentido do Ser não pode ser hoje posta senão na própria luz em que ee ilumina a história da metafísica. Porque esquecemos tanto a diferença antológica como que a esquecemos, só se poderá investigar a Verdade e o Sentido do Ser numa superação da tradição. Essa superação não é uma negação. Não pretende destruir e aniquilar a metafísica. Pretendê-lo não seria apenas uma pretensão infantil mas um esfôrço Münchhauseneano, que se atropelaria em seu próprio tropel. Pois, ignorando a História do Ser, esqueer-se-ia do que é mais digno de ser pensado. No livro Was helsst Denken? (O que significa pensar?) mostra Heidegger como o esquecimento do Ser da metafísica é a maior provocação para o pensamento: "em nossos tempos, que tanto dão a pensar, o que mais provoca o pensamento, é não pensarmos ainda". A superação da metafísica é, no fundo, uma recuperação originária do esquecimento do Ser. Isso significa: a superação procura enuclear a essencialização da metafísica e traçar dêsse modo os limites de suas possibilidades. A superação reconduz a metafísica para onde sua essencialização provoca. Pois o esquecimento do Ser é a própria dimensão, que, escondendo a si mesma, protege a verdade da metafísica, possibilitando-lhe a investigação do ente enquanto ente. Entendida assim epocalmente a superação não depõe a metafísica mas a repõe em sua constante verdade, recompondo-lhe a essenciallzação originária. Não se trata de progredir além para um domínio ulterior e sim regredir aquém para o espaçe citerior

da metafísica. Nesse sentido o exórdio da metafísica, é o ponto de partida inevitável e obrigatório de tôda investigação sôbre o Sentido c a Verdade do Ser.

Essa necessidade não é extrinseca. A superação não só tem que falar a linguagem em vigor e servir-se de seus títulos e de sua gramática para tornar-se inteligível dentro dos limites da filosofia vigente. È antes de tudo uma necessidade intrinsíca. Inerente á própria dialética do movimento de superação. Pois a metafísica é "uma fase eminente e a única até agora visível da História da Ser" e por isso o único espaço de qualquer retorno à sua Verdade.

Para se compreender o itinerário do pensamento de Heidegger é de suma importância o significado dialético dêsse exórdia da metafísica. Uma profunda ambigüidade penetra todas os passos da questão sôbre o Sentido do Ser, forçando-lhe a investigação numa marcha, cujo movimento é, a um tempo, projetivo e re-gressivo. É pro-jetivo, enquanto, procurando superar a metafísica, pro-speta pensar a Verdade do Ser na sua configuração epocai de esquecimento. Nesse sentido parte e retira o primeiro impulso de uma experiência prévia do têrmo de seu movimento. É re-gressivo, enquanto volta sôbre êsse ponto de partida para dilucidar a dimensão originária e a proveniência de seu vigor na vicissitude da Verdade do Ser. Na marcha dêsse duplo movimento o projeto é determinado pelo re-gresso, porquanto a retômo á Verdade do Ser, como a dimensão de origem e proveniência do esquecimento do Ser, é a única maneira de se fazer a experiência da metafísica por sua própria essencia-Hzação esquecida. A ambigüidade aqui reinante se prende á necessidade de mover-se sempre no horizonte da metafísica. Já ter que se falar de ser e ente, de superação e retôrno, de fundamento e condição de possibilidade, de transcendência e imanência, todos êsses titulas pertencentes ao âmbito da metafísica, agrava de tal ambigüidade a investigação do Ser, que só aparece um pouco da dimensão da Verdade do Ser, totalmente diversa.

Os escritos do assim chamado Primeiro Heidegger, desde Das Realitaetsprobiem in der modernen Philosophic (O Problema da Realidade na Filosofia Moderna) de 1912 até a terceira edição de Was ist Metaphysik? (O que é metafísica?), en-

contram-se na primeira etapa da marcha de superação, de sorte que somente a partir da ambigüidade intrínseca de sua dialética se poderá compreender-lhes o sentido no itinerário do pensamento. Todos êles investigam a história da metafísica sob o ângulo pro-jetivo da marcha de superação, evidenciando o esquecimento do Ser nos processos vigentes na existência ocidental. Para exemplificar um caso; na questão metafísica do ente enquanto ente um dentre todos os entes ocupa um lugar privilegiado: o homem, que investiga a questão. Pois bem! Nos vários períodos de sua história a metafísica, embora determinasse diversamente êsse privilégio do homem, sempre o representou na única luz, que lhe é acessível, a saber pelo esquecimento do Ser. Ora, encontrando-se na primeira etapa da marcha de superação, Sein und Zeit empenha-se de acôrdo com o momento pro-jetívo de seu. movimento em remediar o sentido da essencialização do homem a partir áo esquecimento do Ser e o pensa na Analítica Existencial, como Dasein, como existência. £ a êsse trabalho de remeditar a tradição metafísica pelo pensamento esquecido de sua essencialização, que se entregam os escritos do Primeiro Heidegger.

Os escritos posteriores, atribuídos ao chamado Segundo ou último Heidegger desde Platons Lehre von der Wahrheit {Doutrina Platônica da Verdade) empreendem a etapa re-gressiva do movimento de superação, mostrando que o esquecimento em vigor na metafísica provém de uma iluminação originária da Verdade do Ser, que é a figura epocai da vicissitude Histórica, instaurada no principio da existência grega. A luz dessa iluminação se vê, que a remeditação dos primeiro escritos não se iguala a nenhuma determinação metafísica. Assim. 'Wesen e Existenz {essencialização e existência) em Sein und Zeit não são a "essência" e "existência" da metafísica. £ que o pro-jeta de elaboração a partir da metafísica empreendido em Sein und Zeit fã é conduzido pelo regresso à proveniéncia originária da própria metafísica. A desconsideração dessa necessidade e tensão no itinerário do pensamento de Heidegger levou a tantas incompreensões e fèz muitos intérpretes distinguirem dois Heidegger, opondo os escritos do Segundo ou último aos escritos do Primeiro.

4. O Lugar da Introdução ã Metafísica: A obra apresentada agora em tradução portuguesa se enquadra dentro do pensamento de Heidegger na passagem do primeiro para o segundo movimento. Como as Preleções de Hegel são indispensáveis para a compreensão de suas obras sistemáticas, assim também o presente curso de preleções é imprescindível para se penetrar na oscilação dialética da superação da metafísica no pensamento de Heidegger. Escrita em 193S, a Introdução á Metafísica descreve o espaço de movimento da superação, dando os passos decisivos do retorno às origens do esquecimento do Ser da metafísica. Retomando o conteúdo do escrito, Vom Wesen der Wahrheit (Da Essenciaiização da Verdade), conferência pronunciada já em 1930, Heidegger mostra, como as raízes mais profundas do mundo moderno se foram implantando, através do processo de constituição histórica, num esquecimento sempre mais acentuado do Ser. A metafísica é o fundamento em. que se edifíca tôda a civilização Ocidental. A tecnocracia desenfreada, o império da ciência, a estetificação da arte, a fuga dos deuses, a massificação do homem, a organização planetária, a disposição da natureza, os estados totalitários, a despotencialização do espírito, todas essas manifestações do mundo ocidental são criações e obras do predomínio da metafísica. O esquecimento do Ser não é um episódio da vida intelectual de filósofos. Ê o destino Histórico da existência do Ocidente, cuja máxima virulência moderna constitui um apêlo. O homem da Era Atômica, ator e vitima de uma Época sem memória para o Ser é constantemente provocado a recobrar essa memória, que lhe dará as jõrças para instaurar um tiõvo Dia Histórico. A Noite Longa, que a experiência da História de Hcelderlin sente iniciar-se com os tempos modernos, é o espaço de restauração das fôrças do Ser para o amanhecer de uma outra Época. Assim a Introdução à Metafísica é a preparação de uma superação, que não subestima o que o homem do Ocidente tem pensado e construído. Visa ao contrário recuperar o Sentido do Ser necessãriamentc esquecido no destino da tradição histórica.

Semelhante a iodos os escritos de Heidegger a Introdução à Metafísica é de grande densidade de conteúdo e de um caráter socrático vigoroso. Abrange desde reflexões filolágicas sôbre as palavras mais corriqueiras da linguagem até análises

penetrantes da realidade politico-social de seu tempo. Com a crescer da familiaridade do conteúdo se vai revelando aos poucos o desenrolar de tôda a dialética da Verdade do Ser nas diversas configurações existenciais de sua essencialização metafísica .

Em 1935, data da Introdução à Metaíísica, havia dois anos que o Nazismo subira ao poder na Alemanha. As análises do momento politico-social da Introdução nos proporcionam penetrar o sentido profundamente antológico, que empresta Heidegger à sua participação no movimento em seus primeiros anos. Sôbre essa posição do Filósofo muito se escreveu no após-guerra dentro e fora da Alemanha. Sempre numa perspectiva ôntica, sua participação já foi criticada, defendida, perseguida. Só não foi pensada nas áimensões antológicas abertas por seu pensamento existencial. Com Jean Wahl a maioria dos intérpretes. que se ocuparam do assunto, separam numa diferença sem referência doutrina e vida, condenando a incoerência da vida e escoimando a doutrina.

Aqui não è o lugar de se tratar da questão. Interessa-nos apenas ressaltar-lhe o sentido antológico, que precisamente o livro traduzido sugere, sem nenhuma preocupação de ataque ou defesa, diferença aliás sem relevância decisiva para um pensamento existencial.

De acôrdo com a experiência Histórica do esquecimento do Ser, Heidegger só vê no Nacional Socialismo o momento em que a Alemanha, recobrando a memória ãèsse esquecimento, é destinada a tornar-se o centro de uma nova época, se superar primeiro a decadência de espírito em que se debate. "O povo alemão, escreve, só poderá retirar désse destino, de que estamos certos, uma missão, se conseguir criar em si mesmo uma ressonância, uma possibilidade de ressonância para tal destino, concebendo a sua tradição de modo criador. Isso implica e exige, que êsse povo ez-ponha Històricamente a si e a história do Ocidente, a partir do centro de seu acontecimento futuro, ao domínio originário das potências do Ser. Precisamente se a grande decisão sôbre a Europa não seguir os caminhos do aniquilamento, só poderá seguir os caminhos do desenvolvimento de novas forças espirituais-históricas a partir do centro".

O desdobrar-se posterior do Nazismo seguiu em direção oposta a um desenvolvimento das fõrças espirituais-históricas.

Aprofundando e alargando ainda mais a decadência do espírito diminuiu a possibilidade, requerida pelo Filósofo, de uma ressonância para o destino Histórico do povo alemão. Acirrou até ao paroxismo do estado totalitário e da aniquflação bélica a noite do esquecimento do Ser. Todavia também a derrota e queda do Nazismo não dissiparam nem mesmo sustaram as trevas dessa noite, cuja virulência Histórica retira as fôrças de sua expansão de um vigor, vigente muito abaixo da superfície Ôntica dos interêsses em jôgo. E o fim da guerra não trouxe a paz do espírito, que só se instaura com a superução do esquecimento do Ser. Impassível às destruiçôes da guerra a Noite Histórica marcha decididamente por sõbre a reconstrução dos escombros para o meio de sua virulência.

O leitor irá advertir que as análises do momento politico-social da introdução não são digressões extra viam no roteiro do pensamento em marcha para superar a metafísica. Constituem antes o próprio ritmo dialético da superação. Numa primeira aproximação a Introdução à Metafísica dá a aparência de inserir um tratado sõbre as questões tradicionais do ser e suas relações com o vir-a-ser, aparecer, pensar, dever dentro de análises político-sociais e indagações filológicas da linguagem. É só uma aparência. No fundo as análises do momento politico-social, as indagações sõbre as origens e peripécias filológicas da linguagem ocidental e sua gramática, as reflexões sõbre as estruturas metafísicas tradicionais convergem num único movimento de retômo. Néle tódas elas são reconduzidas, como configurações epocais ão esquecimento do Ser, a seu principio originário na prtmigênia Essencialização da diferença antológica entre qs pensadores pre-socráticos.

5. A Hermenêutica da Introdução à Metafísica: Concebida como um retôrno à fonte originária de sua essencialização, a superação da metafísica e por conseguinte a investigação da questão sõbre o Sentido e a Verdade do Ser parece reduzir-se a um simples renascimento ão pensamento pre-socrático. A primeira vista a Introdução dá a aparência de não ser senão um esfôrço de tradução e interpretação filosófica da dor o grafia primitiva dos gregos. Em todos os capítulos as questões são sempre conduzidas através de pacientes discussões

sôbre a significação originária de determinadas palavras entre os primeiros filósofos gregos.

È outra simples aparência. Não se trata de um renascimento da filosofia pre-socrática. Na famosa Eluleitung {Introdução}, acrescentada em 1949 ã aula inaugural de 1999, Was ist Metaphysk? (O que é a Metafísica?) recusa Heidegger qualquer tentativa nesse sentido coma "uma pretensão vá e paradoxal". E a razão é simples. Os chamados filósofos pre-socrãticos não são filósofos. Sáo mais ão que isso. São pensadores do Ser. A filosofia só surgiu, guando o pensamento deles chegou grandiosamente ao fim com Platão e Aristóteles. Chamá-los de “pre-socráticos" com Nietzsche ou de "pre-aristotélicos” com Hegel já é diminuir-lhes a grandeza originária na “cama procrusteana” de Platão e Aristóteles. Pois apenas em aparência são inocentes e inofensivas tais denominações, que se apresentam como simples classificação cronológica. Em verdade encobrem nessa aparente inocência uma canonização de Platão e Aristóteles, como o modêlo e a norma de tôda perfeição do pensamento ocidental até êles. Os que pensaram antes dêles, teriam pensado em função déles. Seriam precursores ainda primitivos da filosofia pròpriamente dita, instaurada por êles. Tôda grandeza e importância dos pre-socráticos estaria assim em terem sido "pre-", i.é, um Platão e um Aristóteles de modo imperfeito.

Em conseqüência dessa decisão implícita naquelas denominações se leram, entenderam e interpretaram os primeiros textos com os olhos, a doutrina e os conceit os platônicos e aristotélicos. O sentido originário de seus pensamentos e ãa linguagem de suas palavras foi profundamente modificado pela filosofia posterior. Situação, que se agravou sobremodo com as traduções latinas, que, ao legarem à cultura do Ocidente o patrimônio grego, o desfiguraram a ponto ãe torná-lo quase incompreensível em sua origínaríedade. Hoje já não lemos o que os primeiros pensadores pensaram mas o que outro modo de pensar nos faz perceber. E não o lemos, porque o alarido da metafísica, enchendo-nos os ouvidos de esquecimento do Ser, nos torna surdos para a voz da origem.

Todo êsse processo de desfiguração não foi um acaso, nem. se trata de um processo, que podería ter sido sustado. É o vigor

do próprio esquecimento do Ser que se destina Històricamente durante tôda a época da metafísica. Nesse sentido o retôrno às origens da metafísica não é um esfôrço para fazer renascer o pensamento pre-socrático, como pretendia Nietzsche. É a imposição de um pensamento de essencialização (— das wesentlíche Denken diz Heidegger —), um pensamento i.é, que a partir da própria essencialização da metafísica procura superar-lhe o esquecimento da Verdade do Ser. Por isso a Hermenêutica, que na Introdução conduz á dimensão originária da Essencialização do Ser, não se identifica com nenhuma hermenêutica cientifica, em cuja luz aparecerá sempre arbitrária e deturpadora.

Com efeito o vigor Histórico do esquecimento do Ser, que na era da técnica e da ciência atinge o paroxismo de sua virulência, opera na metafísica segundo a dialética de re-velação da diferença antológica. Nela a Verdade do Ser retraindo-se e velando-se em si, extrai e re-vela o ente na divergência e convergência entre fundamento e fundado. Jogado por tal dialética, o pensamento metafísico se edifica em duas dimensões. Enquanto estruturado na diferença lógica de ente e ser, reconduz o ente ao fundamento de possibilidade próximo em seu ser e remoto no ser supremo. Essa estrutura é a dimensão do pensado no pensamento metafísico. De vez que por pensar nessa estrutura, o pensamento metafísico não pensa a diferença antológica como diferença, a dimensão do pensado é a dimensão do esquecimento do Ser. Por outro lado, uma vez que para pensar nessa estrutura, o pensamento metafísico já está determinado pela diferença antológica, a recondução do ente a seu ser implica a configuração lógica da diferença. Essa implicação não é um nada. Ê antes a dimenjão do não-pensado na pensamento metafísico. Assim o horizonte dentro do qual pensam os pensadores da tradição ocidental, exclui diretamente e ao mesmo tempo inclui obliquamente a dimensão do não-pensado que nutra coisa não é senão a dimensão da Verdade do Ser. Por isso diz Heidegger "o não-pensado constitui a mais alto legado que nos pode oferecer um pensamento".

A dialética de presença e ausência da Verdade do Ser na História da metafísica é o que distingue a Hermenêutica da Introdução de qualquer hermenêutica cientifica. Essa se U-

mita, em e por fôrça de sua própria essencialização metafísica, ao pensado pelos filósofos da tradição. Visa com todo o rigor imposto por essa limitação reconstruir o que foi pensado. Para ela legado e pensado coincidem. Aquela, procurando pensar a essencialização da metafísica, situa-se aquém dêsses limites, na dimensão do não pensado mas legado pelo pensamento da tradição. Visa uma "re-petição" do passado presente, embora não pensado pelos filósofos da tradição. Ê uma hermenêutica que é o Hermes do não pensado, i.é, que interpreta o pensado pela mensagem do não pensado. A hermenêutica cientifica não ê mais rigorosa, Apenas mais limitada da que a Hermenêutica da Introdução

ADVERTÊNCIA DO TRADUTOR

O tradutor tem plena consciência dos riscos de traição, que comporta o presente esfôrço. Trata-se de traduzir para uma língua sem grande tradição filosófica textos ãe um pensamento, cuja originalidade é a originãriedade. Procurando superar o predomínio da metafísica, vigente em tòãas as estruturas da existência ocidental, Heidegger revoluciona as relações correntes entre pensamento e linguagem,

No modo cotidiano de ser só vemos na linguagem o instrumento. Uma técnica de comunicação, que nos apresenta, já prontas para o uso, as distinções com que operâmos nas situações concretas da vida. Essa linguagem cotidiana não é a essencialização originária da linguagem. É apenas a forma mais freqüente de sua presença. A compreensão do Ser, que aqui se articula, entretanto, não é apenas ingênua e primitiva. Uma longa história de pensamento metafísico a precedeu, interpretando instrumentalmente a linguagem na lógica e gramática da tradição. Hoje operamos ãe modo inconsciente com distinções, que, num supremo esfôrço de reflexão, foram criadas e estabelecidas pela metafísica. Nos quadros dessa interpretação se movem os recursos e as regras linguísticas, que hoje determinam as qualidades do estilo.

De acōrdo com a originariedade tie seu pensamento Heidegger se propõe superar essa interpretação metafísica da tinguagem para atingir-lhe a dimensão originária, onde se presenteia o homem com uma re-velação do Ser. Nesse propósito teve de usar violência contra a forma vigente da linguagem e do estilo. Para isso contou com a grande riqueza semântica da lingua alemã, que conserva nos étimos de suas palavras, na maleabilidade de seus recursos de expressão, nas grandes passtbütdades de composição, adjetivaçãa e substantivação muitos indícios do sentido originário da linguagem. Ademais Heidegger pensa dentro de um espaço linguístico enriquecido por uma das maiores tradições filosóficas do Ocidente.

A luz dessas considerações comprender-se-á melhor a natureza e o estilo da presente tradução. O provérbio italiano, tradutore, tradlttore, é mais do que um simples modo de dizer. Quem fêz a experiência de traduzir um livro de Heidegger, confirmará sem reservas o testemunho de Gilson, Mure, Kahn, Chiodi, Hyppolite e tantos outros, de que nenhuma tradução por mais atenta que seja, dispensa o original. £sse será sempre imprescindível para se entender o pensamento do autor.

O critério seguido na tradução situa-se no meio lêrmo entre uma versão meramente literal e uma pura e simples interpretação. A maior preocupação foi deixar falar o próprio Heidegger, embora com o risco de a tradução não ser mais do que o alemão revestido do português. Tal risco nos parece mfngs prejudicial do que o outro de atraiçoar o pensamento. Em mais de uma passagem, para não trairmos o pensamento, traímos a letra do texto. Como diz Heidegger mesmo:"... uma tradução literal não é ainda necessáriamente fiel ã palavra. E sòmente, quando as suas palavras falam a linguagem da própria coísa". Alimentamos a esperança de a tradução não ser apenas legível mas de tomar também intelegível "a linguagem da própria coísa", em função da qual o, português foi muitas vêzes torturado. No domínio originário, onde se move "a coisa" do pensamento de Heidegger, não há outro modo de inteligência do que o exercício da reflexão.própria. Aqui não há pensamentos, conceitos ou explicações independentes da coisa a pensar, que, à maneira de uma reportagem, necessitassem apenas de uma simples leitura para se fazerem exausttvamente

intelegiveis. Só poderemos entender os pensamentos, os conceitos ou as explicações dados na medida em que nos ex-pusermos e dís-pusermos aquilo, que se pensa, que se concede ou que se explica.

Rio de Janeiro, dezembro de 1965

Emmanuel Carneiro Leão

INTRODUÇÃO À METAFÍSICA

ADVERTÊNCIA

O presente escrito apresenta, o texto, inteiramente elaborado, da preleção proferida sob o mesmo titulo, na Universidade de Friburgo na Brisgóvia no semestre de verão de 1935.

A prolação já não fala na impressão.

Sem mudança de conteúdo mas com o fim de facilitar-lhe a compreensão dividiram-se períodos mais longos. Estruturou-se com maior densidade o curso do texto. Riscaram-se repetições. Eliminaram-se equívocos. Esclareceram-se imprecisões.

O que se acha em parênteses, foi escrito simultâneamente com a elaboração. O que se põe em colchetes, contém observações acrescentadas nos anos sçguintes.

para o leitor avaliar devidamente, em que sentido e com qual razão o nome "Metafísica" figura no titulo da preleção, deve primeiro ter-lhe percorrido o curso.

I

A QUESTÃO FUNDAMENTAL DA METAFÍSICA

Por que há simplesmente o ente (1) e não antes o Nada? Eis a questão. Certamente não se trata de uma questão qualquer. "Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?" — essa ê evidentemente a primeira de tõdas as questões. A primeira, sem dúvida, não na ordem da seqüência cronológica das questões. Em sua caminhada histórica através do tempo o homem e os povos investigam muito. Pesquisam e procuram e examinam muitas coisas antes de se depararem com a questão, "Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?" Muitos nunca a encontram, não no sentido de a lerem e ouvirem formulada, mas no sentido de investigarem a questão, l.e, de a levantarem, de a colocarem, de se porem no estado da questão.

E não obstante todos são atingidos uma vez ou outra, talvez mesmo de quando em vez, por sua fôrça secreta, sem saberem ao certo, o que lhes acontece. Assim num grande desespēro, quando todo pêso parece desaparecer das coisas e se Gbscurece todo sentido, surge a questão. Talvez apenas insinuada, como uma badalada surda, que ecoa na existência (2) e aos poucos de nõvo se esboroa. Assim num júbilo da alma, quando as coisas se transfiguram e nos parecem rodear pèla primeira vez, como se antes nos fôsse possível perceber-lhes a ausência do que a presença e essência. Assim numa monotonia, quando igualmente distamos de júbilo e desespêro e a banalidade do ente estende um vazio, onde se nos afigura indiferente, se há o ente ou se não há, o que faz ecoar de forma especial a questão: Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?

Em todo caso, quer seja mesmo investigada ou quer, ignorada como questão, perpasse pela existência cotno um hálito tênue, quer nos pressione mais duramente ou quer se veja preterida e recalcada por qualquer pretexto, de fato nunca é a questão que na ordem cronológica investigamos por primeiro.

Mas é a primeira questão em outro sentido -— a saber quanto à dignidade. O que se explica de três modos. A questão, "por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?", se constitui para nós na primeira em dignidade antes de tudo por ser a mais vasta, depois por ser a mais profunda e afinai por ser a mais originária das questões.

A questão cobre o máximo de envergadura. Não se detém em nenhum ente de qualquer espécie. Abrange todo ente, i.é. não só o ente atual no sentido mais amplo, como também o ente, que já foi e o que ainda será. O arco da questão encontra seus limites apenas no que absolutamente nunca pode ser, no Nada. Tudo, que não for nada, cai sob seu alcance, no fim até mesmo o próprio Nada, Não certamente por ser alguma coisa, um ente, de vez que dêle falamos, mas por "ser" o Nada. É tão vasto o âmbito da questão, que nunca o poderemos ultrapassar. Não investigamos êsse ou aquêle nem mesmo, percorrendo um por um, todos os entes, mas antecipadamente o ente todo, ou como dizemos, por razões a serem discutidas ainda, o ente como tal na totalidade.

Com ser assim a mais vasta, a questão é ainda a mais profunda: "Por que há simplesmente o ente...?" "Por que" significa, qual é o fundo? De que fundo provêm o ênte? Em que fundo descansa o ente? A questão não investiga isso ou aquilo no ente, o que êle é cada vez, aqui ou all, como é constituído, pelo que pode ser modificado, para que serve etc... Ela procura o fundo do ente enquanto ente. Procurar o fundo, isso é apro-fundar. O que se põe em questão, entra assim numa referência com o fundo. Sendo, porém, uma questão, fica aberto, se o fundo (Grund) ê um fundamento originário (Ur-grund), verdadeira mente lundante, que produz fundação; ou se êle nega qualquer fundação e é assim um ab-ismo (Ab-grund); ou se o fundo não é nem vma nem outra coisa, mas dá simplesmente uma aparência, talvez necessária, de fundação, tomando-se destarte um simulacro de fundamento (Un-

grund) . Como quer que seja, procura-se decidir a questão no fundo, que dá fundamento para o ente ser, como tal, o ente que é. Essa questão do ''por quê" não procura causas de igual espécie e do mesmo plano que o ente, Não se move em nenhuma fácie ou superfície. Afunda-se nas regiões profundas e vai até os últimos limites dos fundos. É avessa a tôda superfície e planura, voltada para as profundezas. A mais vasta, é igualmente a mais profunda das questões profundas.

Por ser a mais vasta e profunda das questões, é também a mais originária. O que se deve entender por isso? Ao refletirmos sôbre todo o âmbito do que se põe em questão, o ente como tal no seu todo, depara-se-ncs facilmente o seguinte: Afastamo-nos intelramente de qualquer ente particular, enquanto êste ou aquele. íntenclonamos sim o ente em seu todo mas sem qualquer preferência. Apenas um dentre êles sempre de nôvo se insinua estranhamente: o homem, que investiga a questão. Não obstante, não está em questão nenhum ente particular. No sentido de seu raio ilimitado de ação todos os entes se equivalem. Um elefante numa floresta virgem da índia ê tão bem um ente, quanto um fenômeno de combustão química no planêta Marte ou qualquer coisa outra.

Para satisfazermos, portanto, a questão, "Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?[1]', no sentido correto de sua investigação, devemos eliminar a preferência de qualquer ente em particular, Inclusive a referência ao homem. Pola o que é tsse ente! Imaginemos a terra na imensidão obscura do espaço no universo. Proporcionalmente não passa de um minúsculo grão de areia com um quilômetro de extensão, e o resto é o vácuo. Em sua superfície vive, rastejando em profusão um punhado entorpecido de animais pretensamente astutos, que por um instante descobriram o conhecimento (Cfr. Nietzsche, Sôbre a Verdade e a Mentira no sentido extra-moral, 1873 inédito). E o que significa o espaço de tempo de uma vida humana no curso de milhões de anos? Mal uma pulsação do ponteiro de segundos, um sopro de respiração. Dentro da totalidade do ente não há razão para se privilegiar êste ente, que se chama homem e ao qual pertencemos por acaso.

Mas tão logo o ente em seu todo cai no campo de íôrça da questão, investe-o a investigação, com a qual entra numa

relação suí generis, porque única. Pois sõmente nela o ente em seu todo se revela como tal, se abre na direção de seu possível fundamento e assim se mantém em questão. Para êle a investigação não é um fenômeno qualquer dentro do real, como p.e. a queda dos pingos de chuva. A questão do “por quê" defronta-se por assim dizer, com o ente no seu todo. Dêle como que se desliga, embora não de todo, E é justamente o que lhe confere uma distinção. Ao defrontar-se com o ente no seu todo, sem, todavia, se lhe poder escapar de todo, repercute o que na questão se investiga, sôbre a própria investigação. Por que o por quê? Em que se funda a questão do por quê, que pretende pôr o ente no todo em seu próprio fundo. Será ainda êsse "por quê" uma questão sôbre o fundo entendido, como superfície, de sorte que sempre se procura um e?ite para fundamento? Não é essa "primeirâ” questão a primeira em dignidade, considerada segundo o valor intrínseco da questão do Ser (3) e suas modalidades?

Sem dúvida alguma — quer se ponha a questão, “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?’*, quer não, em nada se altera o ente em si mesmo. Também sem ela os planêtas continuam a percorrer as suas órbitas. Também sem ela o elã da vida continua a pulsar através dos animais e das plantas .

Se, porém, fõr posta de maneira devida, dar-se-á necessàriamente uma repercussão, do que se investiga, sôbre a própria investigação. Por isso não se investiga, sôbre a própria investigação. Por isso não se trata de um fenômeno qualquer mas de um evento especial, que chamamos um acontecimento.

Como tôdas as demais questões nela diretamente radicadas. nas quais se desenvolve, a questão do “por quê" é irredutível a qualquer outra. Impele à procura de seu próprio por quê. À primeira vista e considerada de um ponto externo, a questão "por que o por quê? assemelha-se a uma repetição jocosa, que se poderia repetir até ao infinito, da mesma partícula interrogativa. Parece mesmo uma especulação vazia e desvairada sôbre significações verbais sem conteúdo. Certamente assim o parece. Trata-se apenas de saber, se nos deixaremos enganar por essa aparência demasiado fácil, dando logo tudo por resolvido, ou se ainda seremos capazes de experimen-

tar na repercussão da questão do "por quê" sôbre si mesma um acontecimento provocante.

No caso, porém, de não sermos vitimas de uma ilusão de ótica, havemos de ver, que a questão do "por quê" na qualidade de questão sôbre o ente como tal no seu todo, nada tem a ver com qualquer jôgo de palavras. Suposto, ainda possuirmos tanta fõrça de espirito para realizarmos verdadeiramente a repercussão sôbre seu próprio por quê. Pois tal repercussão não se fará certamente por si mesma. Então faremos a experiência de fundar-se essa questão eminente num salto. No salto, em que se deixa para trás (4) tôda e qualquer segurança da existência seja verdadeira ou presumida. Sua investigação cu se concretiza no salto e como salto ou não se realiza nunca. O que significa aqui "salto", esclarecer-se-á mais adiante. A questão não é o salto. Nêle se deve transformar. Eia ainda se acha inocentemente defronte do ente. Por ora basta saber, que o salto dá origem (er-springt) ao próprio fundamento da investigação. Saltando, ela origina para si o fundo, em que se funda. Um tal salto, que origina para si seu próprio fundamento, denominamos, de acôrdo com a significação verdadeira da palavra, um salto originário. (5) Ora, uma vez que a questão, "por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?" dá origem ao fundamento de tôda questão verdadeira e lhe é, nesse sentido, originária, deve-se reconhecê-la, como a mais originária das questões.

Assim, com o ser a mais vasta e profunda questão, é também a mais originária e vice-versa.

Nesse tríplice sentido a questão é a primeira em dignidade. E, a primeira em dignidade, na hierarquia de investigação dentro daquele setor, que essa primeira questão instaura e funda, dando-lhe a medida originária. É a questão de tôdas as questões verdadeiras, i.é, das que se põem a sl mesmas em questão. É a questão que sempre é investigada quer conscla quer inconsciamente, em tôda questão. Nenhuma questão e. por conseguinte, nenhum "problema'* científico se entende a si mesmo, se não compreender a questão das questões, i.é, se não a investigar. Desde a primeira aula desejamos, que fique bem clara uma coisa: nunca se poderá acertar objetlvamente, se alguém, se nós realmente investigamos a questão, i.é, se

damos o salto, ou se ficamos apenas presos a seu modo de falar. A questão perde logo sua dignidade numa existência histórica, em que tôda investigação é estranha, como fôrça originária.

Assim, aquêie, para quem a Bíblia é verdade e revelação divina, Jã possui, antes de qualquer investigação da questão, "Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?’’, a resposta: todo ente, que não fôr Deus, é por Éle criado. Deus mesmo “é”, enquanto criador ineriado. Quem se encontra no solo de uma tal fé, pode, sem dúvida, repetir e acompanhar a investigação[1] de nossa questão. Não poderá pròpriamente investigá-la, sem negar-se a si mesmo, como crente, com tõdas as conseqüências de tal atitude. Poderá apenas fazer, como se... Por outro lado, porém, aquela fé, se constantemente não se expuser à possibilidade da descrença, também não será uma fé mas uma comodidade e um ajuste consigo mesmo, a ater-se sempre à doutrina, como a uma tradição qualquer. Nesse caso já não há nem investigação nem fé mas sòmente indiferença. Essa se poderá ocupar então, talvez até com muito interêsse, de tudo, tanto da fé como da investigação.

Com essa alusão à proteção na fé, como um modo próprio de se estar na verdade, não se quer dizer naturalmente, que a citação das palavras bíblicas, "No comêço criou Deus o céu e a terra etc..." represente uma resposta à nossa questão. Mesmo fazendo total abstração, se essa frase da Bíblia é ou não verdadeira para a fé, ela não representa de forma alguma uma resposta ã nossa questão. Pois não possui nenhuma relação com a questão. E não possui, porque não pode assumir. O que prôpriamente se investiga em nossa questão, é uma loucura para a fé.

Nessa loucura consiste a filosofia. Uma "filosofia cristã" é um ferro de madeira e uma Incompreensão. Sem dúvida, há uma elaboração de pensamento, que Investiga a experiência cristã do mundo, i.é, a fé. Essa é então teologia. Sòmente tempos, que Já não acreditam bastante na verdadeira grandeza da tarefa da teologia, podem chegar à opinião degradante, de que uma teologia refrescada pela filosofia poderá ganhar alguma coisa ou mesmo ser substituída e moldada ao sabor dsts necessidades do tempo. A filosofia é para a fé originária-

W

mente cristã uma loucura. Filosofar significa investigar: "Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?". Investigar realmente essa questão significa: tentar ousadamente esgotar ã fôrça de investigações o inesgotável dessa questão, revelando aquilo que ela impõe a investigar. Onde qualquer coisa de semelhante ocorrer, há filosofia.

Quiséssemos discorrer agora sôbre a filosofia, para dizer com mais pormenores, o que ela é, seria um início infrutífero. Alguma coisa, sem dúvida, deverá saber, quem dela se vai ocupar, E isso jã foi dito sucintamente.

Tôda questão essencial da filosofia acha-se necessàriamente fora de seu tempo, Por duas razões principais. Ou porque a filosofia se projeta para muito além da atualidade. Ou então, porque faz remontar a atualidade a seu passado-presente (6) originário. Como quer que seja, o filosofar é e permanecerá sempre um saber, que não só não se deixa moldar pela medida do tempo, mas ainda submete o tempo à sua própria medida,

A filosofia se acha necessàriamente fora de seu tempo, por pertencer àquelas poucas coisas, cujo destino consiste em nunca poder nem dever encontrar ressonância imediata na atualidade. Onde tal parece ocorrer, onde uma filosofia se transforma em moda, é porque ou não há verdadeira filosofia ou uma verdadeira filosofia foi desvirtuada e absurda segundo propósitos alheios, para satisfazer às necessidades do tempo.

Por isso também a filosofia não é um saber, que, à maneira de conhecimentos técnicos e mecânicos se possa aprender diretamente ou, como uma doutrina econômica e formação profissional, se possa aplicar imediatamente e avaliar de acôrdo com sua utilidade.

Todavia, o que é inútil, pode ser, e justa mente o inútil, uma fôrça. O que desconhece tôda ressonância imediata na prática de todos os dias, pode estar em profunda consonância com o que prôpriamente acontece na História (7) de um povo. Pode até mesmo ser a sua pré-sonância e prenúncio. O que se acha fora do tempo, terá seu próprio tempo. € o que vale da filoscfla. E é es. a a rac.âo de não se poder estatuir de per si e em geral a missão da filsofla e por conseguinte também, o que dela é de se esperar. Cada estádio é cada princípio (8} de

seu desenvolvimento traz consigo sua própria lei. Sòmente, o que a filosofia não pode ser nem prestar, pode-se dizer.

Formulou-se uma questão: "Por que há simplesmente o ente e nâo antes o Nada?". Para ela se reivindicou a prerrogativa de ser a primeira. Ficou esclarecido o sentido dessa primazia.

Sem embargo, porém, ainda não investigamos a questão. Desviamo-nos numa discussão sõbre o seu lugar (9) . Essa discussão é necessária. Com efeito, a investigação dessa questão é incomparável com tudo que seja habitual. Entre ela e o comum não há transição alguma, capaz de possibilitar paulatinamente uma familiaridade com sua investigação. Par isso tem que ser, para dizê-lo assim, pro-posta de antemão. De outro lado, porém, no esfôrço dessa a-presentação e na discussão acêrca de seu lugar não devemos adiar-lhe indefinidamente ou até olvidar-lhe inteiramente a investigação.

Por isso concluiremos com as discussões da presente lição as observações preliminares.

Tôda forma essencial ao espírito é sempre ambigua. Quanto mais fôr incomparável com qualquer outra coisa, tanto maior será o índice de sua incompreensão.

A filosofia é uma das poucas necessidades autônomas, criadoras e, às vêzes, necessárias da existência Histórica do homem. As incompreensões correntes da filosofia são inúmeras. Ademais, umas mais, outras menos, tôdas elas sempre acertam em alguma coisa. Aqui serão nomeadas duas, importantes para se esclarecer a situação atual e futura da filosofia.

A primeira consiste em se sobrecarregar em demasia a Esséncialização da filosofia. A outra se refere a uma distorsâo do sentido de seu esforço.

Considerada em bloco, a filosofia sempre visa os primeiros fundamentos do ente, mas de tal sorte, que o homem experimenta, sobretudo quanto a seu próprio ser. uma interpretação e orientação. Dai facilmente se fazer larga a impressão de que a filosofia pode-se e deve-se proporcionar ã existência e época histórica atual e futura de um povo os fundamentos, em que se construirá então a cultura. Gom semelhantes esperanças e pretensões, todavia, se sobrecarregam as possibilidades e a Essencialização da filosofia. As mais das vèzes o ex-

cesso dessas exigências se apresenta na forma de uma deficiência por parte da filosofia. Diz-se por exemplo; deve-se rejeitar a metafísica, porque não colaborou na preparação da revolução. Isso é exatamente tão espirituoso, como se alguém dissesse; porque não se pode voar com um tômo, hã que se destrui-lo. A filosofia jamais poderá proporcionar imediatamente as fôrças nem tão pouco criar os modos de agir e as ocasiões, que conduzem a determinada situação Histórica, pela simples razão de concernir de modo imediato apenas a uma minoria. Que minoria? A minoria daqueles, que criando transformam, à minoria dos revolucionários. 10) A difusão da filosofia é sempre mediata e segue caminhos in controláveis, para em algum tempo afinal, mas já de há muito esquecida como filosofia, decair de seu nível originário e transformar-se numa banalidade da existência.

O que ao contrário, a filosofia pode e tem que ser por Essencialização, é outra coisa: qual seja, a manifestação pelo pensamento dos caminhos e das perspectivas de um saber, que instaure critérios e hierarquias. Fundado nesse saber e a partir dêle um povo concebe e realiza plenamente a sua existência no mundo Histórico do espírito. Trata-se daquele saber, que acende, ameaça e impele tôda Investigação e avaliação.

A segunda incompreensão mencionada se refere a uma distorção de sentido no esfôrço da filosofia. Se ela não pode proporcionar fundamentação alguma a determinada cultura, podeçá, ao invés, assim se pensa, contribuir para facilitar-lhe a construção. E isso por duas razões: ou porque dispõe a totalidade do ente em visões de conjunto e dentro de sistemas, subministrando destarte uma imagem do mundo, ou por assim dizer, um mapa do universo, em que estão à disposição as diferentes coisas possíveis e seus diversos domínios, o que facultaria uma orientação global e homogênea —; ou de outro modo porque poupa trabalho às ciências, Qcupando-se da reflexão sôbre os pressupostos, conceitos fundamentais e axiomas das mesmas. Assim se espera da filosofia o fomento e até mesmo uma aceleração do dinamismo técnico-prático da cultura no sentido de uma facilitação.

Ora bem, — a filosofia, por Essencialização, nunca toma as coisas mais fáceis senão apenas mais graves. E isso não lhe é acidental, devido ao fato de seu modo de comunlcabilidade

parecer estranho e mesmo deslocado (11) ã compreensão vulgar. Pois o agravamento da existência Histórica e com isso no fundo do Ser simplesmente constitui o sentido autêntico de seu esfôrço. Êsse agravamento restitui ás coisa's, ao ente, o seu pêso (o Ser). E por que? Porque tal agravamento ê uma das condições essenciais e fundamentais para o nascimento de tudo que é grandioso, em cujo número encontramos antes de tudo o destino e as obras de um povo Histórico. Ora, destino só há, quando a existência se acha dominada por um verdadeiro saber acêrca das coisas e é a filosofia que desbrava os caminhos e abre os horizontes para consegui-lo.

Os equívocos, de que a filosofia se vê constantemente cercada, são mais fomentados pelo que fazemos nós outros mesmos, pelos professôres de filosofia. Com efeito, nossa tarefa habitual — e também justificada e até mesmo Útil — consiste em proporcionar um certo conhecimento formativo das filosofias até agora surgidas, o que dá a aparência de ser Isso a própria filosofia; quando multo, é apenas ciência filosófica.

A menção e correção dêsses dois equívocos não pretendem fazer com que os senhores entrem de repente numa clara relação com a filosofia. Todavia os senhores devem ficar logo desconfiados e suspeitando, quando juízos os mais correntes e até inclusive supostas experiências, os assaltarem de surprêsa. Isso ocorre muitas vêzes de um modo muito inocente e que ràpidamente se impõe. Até se crê ter feito pessoalmente a experiência e se ouve fàcllmente confirmada, de que da filosofia “não se obtém resultado algum”; "com ela não se pode fazer nada”. Ambas as maneiras de falar, que de modo particular correm nos círculos dos professôres e pesquisadores das ciências, exprimem verificações de indiscutível exatidão. Quem tentasse provar-lhes que por fim se “obtém mesmo alguma coisa”, êsse não faria outra coisa senão aumentar e consolidar a incompreensão reinante. Essa se cifra no pre-conceito, segundo o qual se podería avaliar a filosofia de acôrdo com os critérios vulgares, com que se decide da utilidade de bicicletas ou da eficácia de banhos medicinais.

Está pois certo e na melhor ordem dizer-se que "com filosofia nada se pode fazer”. O errado seria pensar, que, com isso, terminou o juízo sôbre a filosofia. Pois sobrevem-lhe aín-

da um pequena acréscimo na forma de uma contra-pergunta: se NÓS nada poderemos fazer com filosofia, acąso a filosofia também não poderá fazer alguma coisa CONOSCO, com tanto que nos abandonemos a ela? Isso basta para elucidar-nos o que a filosofia não é.

No início formulamos uma questão: “por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?" Afirmamos, que filosofar é investigar essa questão. Se, inspecionando e refletindo, nos dispusermos em sua direção, renunciaremos em primeiro lugar a instalarmo-nos em qualquer um dos domínios correntes do ente. Ultrapassaremos tudo que está na ordem do dia, Investigaremos algo, que transcende o trivial e ordinário da ordem de todo dia. Nietzshce disse certa vez (VII, 269): "Um filósofo é um homem, que constantemente vive, vê, ouve, suspeita e sonha.,, coisas extra-ordinárias”.

Filosofar ê investigar o extra-ordinário. Dado que, como apenas aludimos acima, essa Investigação provoca uma repercussão sôbre si mesma, não só é extra-ordinário o que se investiga, como o próprio investigar, Isso quer dizer: a presente investigação não se acha à beira do caminho, de sorte que um belo dia sem propósito ou mesmo de propósito pudéssemos nela cair. E por não se achar na ordem trivial de todos os dias não somos forçados a empreendê-la em razão de alguma exigência ou determinados preceitos, Nem tão pouco pertence ao âmbito dos cuidados urgentes e da satisfação de necessidades prementes. Oompletamente fora do ordinário, a investigação em si mesma se apóia por completo, própria e Livremente no fundo misterioso da liberdade, naquilo que chamávamos há pouco o salto, O mesmo Nietzsche disse: "A filosofia é a vida livre entre o gêlo das altas montanhas" (XV, 2). Filosofar, assim podemos dizer agora, é a investigação extra-ordinária do extra-ordinário.

No tempo do primeiro e decisivo desabrochar da filosofia ocidental entre os gregos, por quem a investigação do ente como tal na totalidade teve seu verdadeiro princípio, chamava-se o ente de physis- Essa palavra fundamental, com que os gregos designavam o ente, costuma-se traduzir com "natureza". Usa-se a tradução latina, “natura", que propriamente significa "nascer", "nascimento". Todavia já com essa simples tradução

latina se distorceu o conteúdo originário da palavra grega» physis; destrulu-se a fôrça evocativa, propriamente, filosófica da palavra grega. Isso vale não apenas para a tradução latina DESSA, palavra, mas também de tôdas as outras traduções da linguagem filosófica da Grécia para a de Roma. O processo de tradução do grego para o "romano ”náo é algo trivial e inofensivo. Assinala ao invés a primeira etapa no processo, que deteve e alienou a Essencialização originária da filosofia grega. A tradução latina se tornou então normativa para o Cristianismo e a Idade Média Cristã. Daqui se transferiu para a filosofia moderna, que, movendo-se dentro do mundo de conceitos da Idade Média, criou as idéias e têrmos correntes, com que ainda hoje se entende o princípio da filosofia ocidental. Tal princípio vale como algo, que os homens de hoje pretendem já ter de há muito superado.

Aqui, porém, saltaremos por cima de todo êsse processo de desfiguração e decadência, para tratar de reconquistar a fôrça evocativa indestrutível da linguagem e das palavras. Pois as palavras e a linguagem não constituem cápsulas, em que as coisas se empacotam para o comércio de quem fala e escreve. É na palavra, é na linguagem, que as coisas chegam a ser e são. Por isso o abuso da linguagem no simples "bate-papo", (121 nos jargões e frases feitas nos faz perder a referência autêntica com as coisas. O que diz então a palavra physis? Evoca o que saí ou brota de dentro de si mesmo (por exemplo, o brotar de uma rosa), o desabrochar, que se abre, o que nesse despregar-se se manifesta e nêle se retém e permanece; em síntese, o vigor dominante (13) (Waiten)' daquilo, que brota e permanece. Lèxicamente "phyein" significa crescer, fazer crescer. Todavia, o que quer dizer crescer? Significará porventura apenas in-cremento quantitativo, aumentar de quantidade e tornar-se maior?

A physis, entendida, como sair e brotar, pode-se experimentá-la em tôda parte, assim por exemplo, nos fenômenos celestes (nascer do sol), nas ondas do mar, no crescimento das plantas, no nascimento dos animais e dos homens do seio materno. Entretanto, physís, o vigor dominante, que brota, não se Identifica com êsses fenômenos, que ainda hoje consideramos pertencentes à "natureza". Tal sair e suster-se fora de

si e em si mesmo (Dieses Aufgehen und in-sich-atis-sich-Hinausstehen) não se deve tomar por um fenômeno qualquer, que entre outros observamos no ente. A pfiysis é o Ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável.

Os gregos não experimentaram, o que seja a physis, nos fenômenos naturais. Muito pelo contrário: por fôrça de uma experiência fundamental do Ser, facultada pela poesia e pelo pensamento, se lhes des-velou o que haviam de chamar phy-sis. Sòmente em razão dêsse des-velamento puderam então ter olhos para a natureza em sentido estrito. Physis significa, portanto, origínàrlamente, o céu e a terra, a pedra e a planta, tanto o animal como o homem e a História humana, enquanto obra dos homens e dos deuses, finalmente e em primeiro lugar os próprios deuses, submetidos ao Destino. (14) Pfiysis significa o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por êle. Nesse vigor, que no desabrochar se conserva, se acham incluídos tanto o "vir-a-ser" como o "ser", entendido êsse último no sentido restrito de permanência estática. Pfiysis é o surgir (Ent-stehen), o ex-trair-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se.

Se, porém, não se entende physis, como às mais das vêzes acontece, no sentido originário de vigor dominante, que brota e permanece, mas na significação posterior e hodierna, a saber, como natureza, e se além disso ae consideram, como a manifestação fundamental da natureza, os, fenômenos do movimento das coisas materiais, átomos e electrôes, ou seja o que a física moderna investiga como physis, então o princípio da filosofia grega se converterá numa filosofia da natureza, numa representação de tôdas as coisas, segundo a qual elas são de natureza pròpriamente material. Nesse caso o principio da filosofia grega — como de acôrdo com a compreensão vulgar convém a um principio — dá a aparência de ser o que, com um vocábulo latino, designamos "primitivo". (15) Assim os gregos seriam no fundo uma espécie melhorada de Hotentotes, frente aos quais as ciências modernas teriam progredido infinitamente. Omitindo tratar, em particular, de todo o absurdo, que inclui tal concepção do principio da filosofia ocidental concebido, como primitivo, deve-se dizer o seguinte; essa interpretação se esquece de que se trata de filosofia, de algo, portanto,

que pertence às poucas coisas grandiosas do homem. Ora, tudo o que é grandioso, só, pode principiar grandiosamente. Seu principio é até o que há de mais grandioso. Pequeno principia sòmente o que é pequeno, cuja duvidosa grandeza consiste em tudo amesquinhar. Pequena principia a decadência, a qual também pode chegar a ser grande no sentido da extensão de um total aniquilamento.

O grandioso principia grand i os a men le, conserva essa sua condição pelo livre retôrno da grandeza e chega também, se é grandioso, grandiosamente á seu fim. Foi o que se deu com a filosofia dos gregos. Chegou a seu fim grandiosamente com Aristóteles. Só o entendimento vulgar e o homem mesquinho, pensam, que o grandioso, cuja duração ainda identificam com a eternidade, tem de durar sem fim.

Ao ente como tal em sua totalidade, chamavam-no os gregos physis. De passagem, porém, deve-se acrescentar, que já dentro da filosofia grega se introduziu logo cedo uma restrição tia palavra, sem que, porém, sua significação originária desaparecesse da experiência, do saber e atitude da filosofia grega. Assim em Aristóteles ainda ressoa o conhecimento dêsse sentido originário, quando fala dos fundamentos do ente eomo tal (Cfr. Met. Ill, 1, 1003 a 21).

Todavia essa restrição da physis na direção do "físico” não se deu do modo que hoje Imaginamos. Ao físico opomos o "psíquico”, o animico, o animado, o vivente. Sem embargo tudo isso, mesmo para os gregos posteriores, ainda pertencia â physix. Como contra-partida aparece, o que os gregos chamavam thesis, posição, estatuto, ou nomos, lei, regra no sentido dos costumes. Mas os costumes não constituem o moral mas se referem ao que afeta os usos, ao que se funda nos laços da liberdade e em normas da tradição; é o ethos, aquilo que diz respeito à livre conduta e atitude, que concerne à configuração do ser Histórico do homem e que então sob a influência da moral foi degradado ao domínio do ético.

Physis se restringe a partir de sua oposição a teciine — que não significa nem arte nem técnica e sim um sober, a disposição competente de instituições e planejamentos bem como o domínio dos mesmos (Cf. Pedro de Platãoí. A techne é criação e construção, enquanto pro-dução (16) sapiente. (O

mesmo vigor vigente em physis e tectine só se podería esclarecer numa reflexão especial) . O conceito oposto ao físico era sem embargo o Histórico, um setor do ente, que também era pensado pelos gregos no sentido da physis, concebida orlginàriamente de modo mais amplo. Isso nada tem a ver com uma interpretação naturalista da História. O ente como tal em sua totalidade é physis — isso quer dizer que sua Essencialização e seu caráter consistem em ser o vigor dominante, que brota e permanece. Tal sentido se experimenta antes de tudo naquilo que de certo modo se impõe da maneira mais imediata e que veio a significar mais tarde a pfcysts e.n sentido restrito: ta phţ/gei onta, ta physik.a,, o ente natural. Quando se investiga a physis, i.é, quando se investiga o que seja o ente como tal, então ta ptiysei onta, dão antes de mais nada o ponto de apoio. Mas de tal sorte que a investigação não se deve deter nesse ou naquele domínio da natureza, sejam corpos sem vida, plantas ou animais. Deve ultrapassar por sõbre êles todos além de ta phasifca.

Em grego “por sõbre alguma coisa", "para além de" se exprime pela preposição, meta. A investigação filosófica do ente como tal é assim meta ta ptiysifca. Investiga algo que está além do ente. É meta-física. Agora não é de importância seguir a história particular do nascimento e da significação da palavra

A questão, “por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?", caracterizada por nós como sendo a primeira em dignidade, é pois a questão metafísica fundamental. Metafísica é o nome para designar o centro decisivo e o núcleo de tôda filosofia.

[Tudo isso se acha exposto superficialmente, como convém à finalidade de uma introdução, e por conseguinte de modo fundamentalmente ambíguo. De acôrdo com a explicação. physis significa o Ser do ente. Quando se trata de investigar peri physeos, sõbre o Ser do ente, então o tratado sõbre a phlisís, a física em sentido antigo, já está além de ta physi^a, além do ente. Já está no Ser. A "Física” determina assim desde o principio a Essenclalização e a História da meta-fisica. Mesmo na doutrina do Ser como actus purus iS. Tomás de Aquino 1 ou como conceito absoluto (Hegel) ou como eterno

retorno da mesma Vontade de Potência (Nietzsche), a meta-física permanece sempre sem oscilações “Física”.

A questão sôbre o Ser como tal possui, entretanto, outra Essencialização e diferente pro-veniência.

Sem dúvida, continuando-se a pensar dentro do horizonte da meta-fisiea e segundo sua índole, poderiamos considerar a questão sôbre o Ser, como tal, uma simples repetição mecânica da questão sôbre o ente como tal. Nesse caso, a questão sôbre o Ser, como tal, seria apenas uma questão transcendental, embora de ordom superior. Com semelhante transformação do sentido da questão sôbre o Ser, como tal, barra-se-lhe, entretanto. o caminho para um desenvolvimento em conformidade com suas exigências.

Certamente essa transformação é fácil de ocorrer, prjncipalmente porque em “Sein und Zeit" se fala de um “horizonte transcendental”. Todavia o “transcendental", aí entendido, não é o da consciência subjetiva, mas se determina pela temporalidade ekstátíco-existencial (17) da existência humana (Dasein» . A transformação da questão sôbre o Ser como tal tende a ídentiíicar-se com a questão sôbre o ente, como tal, principalmente porque a pro-veniência Essencial da questão sôbre o ente, como tal, e com ela a Essencialização da metafísica continuam na obscuridade. A Essencialização da metafísica arrasta para o indeterminado tôda investigação, que se refira ao Ser.

A "introdução à metafísica", aqui tentada, não perde de vista essa situação confusa da "questão do Ser".

Na interpretação corrente "questão do Ser" significa: investigar o ente como tal (metafsíica). Enquanto, pensada a partir de “Sein und Zeit", a "questão do Ser" significa investigar o Ser, como tal. Êsse sentido do título é também o mais adequado tanto linguística como realmente; pois a “questão do Ser", na acepção da questão metafísica sôbre o ente, como tal, não INVESTIGA temática mente o Ser, mas deixa-o esquecido.

Correspondentemente tão ambíguo, como o título "ques*ão do Ser”, é falar-se de "esquecimento do Ser" (Seinvergessenheit), (18) . A bom direito se assegura, que a metafísica investiga mesmo o ser do ente, e por isso é uma manifesta nesciedade atribuir-lhe um esquecimento do Ser.

Não obstante, se pensarmos a "questão do Ser" no sentido da questão sôbre o Ser, como tal. será então claro para todo aquêle que a pensar também, que à metafísica o Ser, COMO TAL, fica oculto, permanece-lhe esquecido e de modo tão decisivo, que o próprio esquecimento do Ser, que é novamente esquecido, constitui o impulso desconhecido mas constante da investigação metafísica.

Se para se tratar da questão do Ser, em sentido Indeterminado, escolhe-se o nome “metafislea", então o título da presente preleção permanece ambíguo, pois com efeito dá a aparência, à primeira vista, de ater-se a investigação ao horizonte do ente, como tal. enquanto, de fato, aspira desde sua primeira frase a ultrapasar êsse setor, a fim de visualizar, de modo interrogativo, um outro domínio. Assim o título da preleção é pois CONSCIENTEMENTE ambíguo.

A questão fundamental, que se propõe a preleção, não tem a mesma índole que a questão condutora da metafísica. De acôrdo com o ponto de partida de "Sein und Zeit” a preleção investiga a “abertura tio Ser" (Cfr. Sein und Zeit, p. 21s e 37s.) Abertura significa: re-velação do que o esquecimento do Ser vela e esconde, sòmente por meio dessa investigação se ilumina a Essencialização da Metafísica, até agora também escondida.)

“Introdução à metafísica” significa, portanto; condução a Investigar a questão fundamental. Mas questões e, muito menos, questões fundamentais não se encontram tão fàcilmente como pedras e água. Questões não se dão à maneira de sapatos e roupas ou livros. Questões SAO e são apenas, enquanto se investigam realmente. A condução a investigar a questão fundamental não será, portanto, um caminhar para alguma coisa, que está ou se encontra em algum lugar. Trata-se, ao invés, de uma condução que deve, antes de tudo, suscitar e constituir a própria investigação. Conduzir significa preceder em atitude de investigação (fragendes Vorangehen). é uma investigação prévia (Vorfrage). Trata-se de uma condução que, por essência, não admite conduzidas. Quando algo de semelhante ocorre, por exemplo, uma escola filosófica, é que não se compreendeu a investigação. Tais escolas só têm razão de ser no dominio do trabalho científico e profissional.

Aqui tudo possui a sua jerarquia determinada. Um tal trabalho também pertence, sem dúvida, e até necessariamente á filosofia, embora haja desaparecido hoje em dia. Sem embargo, a melhor competência profissional nunca substituirá com propriedade a fôrça do ver, do investigar e do dizer por si próprio.

'Tor que há simplesmente o ente e não antes o Nada?" Tal é a questão. Pronunciar o enunciado da questão, mesmo no tom de voz interrogativo, ainda não é investigar. É o que vemos já no simples fato de podermos repetir várias vézes seguidas o enunciado da questão, sem que, com isso, se forme mais viva a atitude interrogativa. Multo ao contrário, o repetir do enunciado pode até trazer consigo um embotamente da investigação.

Embora pois o enunciado da questão não seja nem a questão nem muito menos a sua investigação, todavia não se deve tomá-lo por simples forma de comunicação linguística, mais ou menos no sentido de que o enunciado da questão seja apenas uma expressão “sôbre" uma questão, Quando lhes falo: ‘Tor que há simplesmente o ente e não antes o Nada?", a intenção dêsse perguntar e dizer não é comunicar-lhe, que agora em mim se desenrola um processo interrogativo. De certo o enunciado da questão pode também ser encarado desta maneira, mas entào não se atenta preclsamente para a investigação. Assim não se chega a acompanhar a investigação nem a investigar por si mesmo. Assim-não se desperta, de forma alguma, uma atitude e muito menos um sentido de investigação, que consiste num QDEREE-saber. O querer não é absolutamente um mero desejar e aspirar. Quem deseja saber, aparentemente também investiga; mas não vai atém do pronunciar a questão; termina justamente, quando a questão começa. Investigar é querer-saber. Quem- quer, quem empenha tôda a sua existência numa vontade, êsse está abertamente re-solvído (I). A decisão nada posterga, não negaceia mas age a partir do Instante e sem cessar. O estar abertamente re-solvído não consiste simplesmente m decidir-se a agir, mas ê o princípio decisivo do agir, que antecipa e atravessa tôda ação. Querer é estar abertamente re~solvldo [Reporta-se aqui a Essência do querer à resolução aberta. A Essência, porém, dessa última reside no fato de a existência humana des-cobrir-se <201 à iluminação do Ser e de modo algum numa potencialização do

“agir". Cfr. Sein und Zeit, í 44 e 5 60. A re-feréncia (21) ao Ser, porém, é o deixar. Que todo querer se deva fundar nu® deixar, é algo, que causa estranheza ao intelecto. Cfr. a conferência: Vom Wesen der Wahrheit, 19301.

Saber, porém, significa: poder manter-se na verdade. Essa é a manifestação do ente, O saber é por conseguinte: poder estar na manifestação do ente, suportá-la. Possuir simples conhecimentos, por mais amplos que sejam, não é saber. Mesmo em se tratando de conhecimentos "ligados ã vida", pôsto que modelados pela mais imperiosa necessidade, ainda assim sua posse não é saber. Quem traz consigo tais conhecimentos e ainda se exercitou em algumas técnicas de uso prático, ficará, sem embargo, desarmado diante da realidade real, que sempre difere do que o cidadão comum entende por proximidade da vida e da realidade, e será necessariamente um tabaréu. E por que? Porque não possui saber, pois saber significa: poder aprender.

O poder-aprender supõe o poder-investigar. Investigar é o querer-saber esclarecido acima: a re-solução de abrir-se a um poder-suportar a manifestação do ente. Visto que se trata para nós da investigação da primeira questão em dignidade, tanto o querer como o saber são de índole ■particularmente originária. Por isso o enunciado da questão tanto menos traduzí' rá exaustivamente a questão, mesmo se fór dito de maneira autênticamente investigadora e ouvido de modo a acompanhar a investigação. A questão soa em seu enunciado. Como todavia nêle ela se encontra também encerrada e envolvida, tem de ser primeiro desenvolvida. A atitude de Investigação deve-se então esclarecer, assegurar e firmar pelo exercício.

Nossa primeira tarefa consiste, pois, em desdobrar a questão: "Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?” Em que direção se poderá fazê-lo? Em primeiro lugar a questão é acessível em seu enunciado. Éle proporciona, por assim dizer, uma amostra sôbre a questão. Por isso sua formulação linguística tem que ser correspondentemente ampla e pouco rigorosa. Consideremos, sob éste ponto de vista, o enunciado de nossa questão. "Por que há simplesmente o ente e não antes c Nada?". A frase contém um inciso. “Por que há simplesmente o ente?" Com isso a questão já está posta com propríe-

dade. Pois á posição de uma questão pertence: 1." a indicação precisa do que se põe em questão, i.é daquilo que se investiga; 2P a indicação daquilo em função do qual se investiga o que se põe em questão, i.é aquilo pelo qual se investiga. Ora, em nossa questão se indica, com tôda exatidão, o que se investiga, a saber o ente. Aquilo em função do qual se investiga, aquilo pelo que se investiga, ê o por-quê, ou seja o fundamento. Logo, o que ainda segue no enunciado da questão: *'e não antes o Nada?", é mais um apêndice, que numa linguagem introdutória e pouco rigorosa se ajunta por si mesmo, com o qual nada se acrescenta ao tema, seja aquilo que. seja aquilo pelo que se Investiga. É um floreio de adorno. Até sem o apêndice, que só nasce da abundância de um discurso impreciso, a questão ganha muito mais em precisão e exatidão: "Por que há simplesmente o ente?" O acréscimo, "e não antes o Nada?", não só, com vistas a uma formulação rigorosa, se torna supérfluo, como ainda mais, em razão de não dizer coisa alguma. Pois com efeito, o que se poderia ainda investigar no Nada? O Nada é simplesmente nada. Aqui a investigação já não tem nada mesmo o que procurar. Com a introdução do Nada, antes de tudo, não logramos o iníimo que seja para o conhecimento do ente.

Quem fala do Nada, não sabe o que faz. Quem diz algo do Nada, transforma-o, ao fazê-lo. em alguma coisa. Dizendo algo, di-lo pois contra o que pensa. Èle se contra-diz a si mesmo. Ora, um dizer, que se contradiz, instige-se contra a regra, fundamental de todo dizer (logos]-. contra a "Lógica". Falar do Nada é ilógico. O homem, que fala e pensa de modo ilógico, está iremediàvelmente fora da ciência. Quem dentro da filosofia, onde a lógica tem a sua cidadela, fala do Nada, atinge-o a incriminação de faltar contra a regra fundamental de todo pensamento, ainda mais duramente, Um falar do Nada consta sempre de meras frases sem sentido. Ademais, quem leva o Nada a sério, coloca-se a favor do negativo. Favorece evidentemente o espírito de negação e serve apenas ao aniquilamento. Falar da Nada não só ê Inteiramente contrário ao pensamento, como solapa também tôda cultura e qualquer fé. Qra, desprezar n pensamento, em sua lei fundamental, como destruir a vontade construtiva e a fé, é puro niilismo.

Em fôrça de tôdas essas considerações agiriamos bem, cancelando do enunciado de nossa questão a locução supérflua, "e não antes o Nada?" e limitando-o à formulação simples e rigorosa, "por que há simplesmente o ente?"

Nada a isso se oporia, se na formulação da questão ou simplesmente na sua investigação, estivéssemos realmente tão livres e sem compromisso, como até agora terá parecido. Na verdade, porém, ao investigarmos a questão, encontramo-nos numa tradição, Com efeito a filosofia investigou sempre e cada vez □ fundamento do ente. Com essa questão teve o seu princípio, nela terá seu fim, suposto que chegue ao fim grandiosamente e não no estado de impotente decadência. Ora, desde o principio da questão sõbre o ente, que a acompanha a questão sõbre o não-ente, sõbre o Nada. E isso não apenas externamente, como um fenômeno concomitante e acessório, mas a questão sõbre o Nada se configura de acõrdo com a extensão, profundidade e originalidade correspondentes, com que se investiga a questão sõbre q ente, e vice-versa. O modo de se investigar o Nada pode valer como termômetro e indicio do modo de se investigar o ente.

Se se medita sõbre isso tudo, então a fórmula inicial da questão, "Porque há simplesmente o ente e não antes o Nada?", parece exprimir a questão sõbre o ente de modo mais adequado do que a fórmula abreviada. O fato de introduzirmos a locução do Nada, não é desleixo e redundância de estilo, como não é uma Invenção nossa, mas apenas o respeito rigoroso pela tradição originária do sentido da questão fundamental.

Todavia falar do Nada continua a ser, em gerai, repugnante ao pensamento e destruidor, em particular. Como assim, se tanto o cuidado em observar corretamente a regra fundamental do pensamento, como o mêdo do niilismo, que deveríam dissuadir de falar do Nada, se fundassem ambos num equivoco? E assim é. Sem dúvida, o equívoco que aqui ocorre, não é casual. Basea-se numa incompreensão, de há muito reinante, da questão sõbre o ente. E essa incompreensão provém de um esquecimento do ser, que mais e mais se consolida.

Tão redondamente ainda não foi decidì dp, que a lógica e suas regras fundamentais possam servir de critério para a questão sõbre o ente, como tal. Poderia até dar-se o contrá-

rio: a saber, que tôda a lógica, que nos é conhecida e tratada, como um presente do céu, se fundasse numa determinada resposta & questão sôbre o ente; assim podería ocorrer, que todo pensar, que seguisse simplesmente as leis de pensamento da lógica tradicional, seria de antemão incapaz de simplesmente compreender por si mesmo a questão sôbre o ente e menos ainda de desenvolvê-la realmente e levã-la a uma resposta. Quando se invocam o principio de contradição e em geral a lógica, para provar que todo pensar e falar do Nada é contraditório e por isso mesmo sem sentido, só se consegue, na verdade, uma aparência de rigor científico. Em tais casos a "Lógica*' vale como um tribunal, garantindo desde tôda a eternidade, de cuja competência de ser a primeira e última instância na administração da justiça nenhum homem razoável naturalmente duvidaria. Quem fala contra a lógica, torna-se, portanto, tácita ou expressamente suspeito de arbitrariedade. Faz-se então passar essa mera suspeita por objeção e prova e se dá por dispensado de tôda reflexão ulterior e própria.

De fato não é possível falar do Nada e dêle tratar, como se í&sse uma coisa, como a chuva lá fora ou uma montanha ou simplesmente um objeto qualquer. O Nada permanece, cm princípio, inacessível a tôda ciência. Quem pretende falar verdadelramcnte do Nada, tem necessàriamente que deixar de ser cientifico. Isso só será uma grande perda, enquanto se fòr da opinião, de que o pensar cientifico seja a única e a forma própria de pensamento rigoroso e de que sòmente êie pode e deve ser erigido em critério do pensamento filosófico. Entretanto as coisas estão ao inverso. Todo pensar científico é que é uma forma derivada e, como tal, consolidada de pensamento filosófico. A filosofia nunca nasce da ciência nem pela ciência. Também jamais se poderá equipará-la às ciências. É-lhes antes anteposta e não apenas "lògicamente” ou num quadro do sistema das ciências. A filosofia situa-se num domihio e num plano da existência espiritual inteiramente diverso. Na mesma dimensão da filosofia e de seu modo de pensar situa-se apenas a poesia. Entretanto, pensar e poetar não são por sua vez. coisas iguais. Falar do Nada constituirá sempre para a ciência um tormento e uma insensatez. Além do filósofo pode fazê-lo ainda o poeta, não certamente por haver na poesia, como crê o entendimento vulgar, menos rigor e sim por imperar nela

(pensa-se sòmente na poesia autêntica e de valor», em oposição a tôda simples ciência, uma superioridade de espírito vigorosa. Em razão dessa superioridade o poeta fala sempre, como se o ente se exprimisse e fõsse interpelado pela vez primeira. No poetar do poeta, como no pensar do filósofo de tai sorte se instaura um mundo, que qualquer coisa, seja uma árvore, uma montanha, uma casa, o chilrear de um pássaro, perde tôda monotonia e vulgaridade.

Falar verdadeira men te do Nada ficará sempre algo de estranho. Nunca se deixará vulgarizar. Logo se dissolve, quando se põe no ácido barato e banal de uma sutileza meramente lógica. Por isso também jamais se poderá falar do Nada diretamente sem intermediários, como se descreve por exemplo um quadro. É possível porém frustrar a possibilidade de fazê-lo. Permita-se, que cite aqui um trecho de uma das últimas obras do poeta Knut Hamsum, "Após Anos e Dias” (trad. alemã de 1934. p. 464i . Trata-se de uma obra, que juntamente com "O vagabundo do Campo” e “Augusto, o Navegador do mundo" constitui um todo . "Após Anos e Dias” expõe 'Os últimos anos e o fim de Augusto, que personifica a onipotência sem raízes do homem de hoje na forma, porém, de uma exisfêncía, que não pôde perder as relações com o extraordinário, por conservar-se autêntica e superior em tôda a sua impotência desesperada, Em seus últimos dias Augusto vive solitário no cimo de uma montanha. Diz o poeta: “Instala-se entre seus ouvidos e escuta o vazio verdadeiro. De todo curioso, uma alucinação. No mar (antes Augusto havia viajado muito) se mexia (ao menos) alguma coisa. Havia um som, algo perceptível, um còro de águas. Aqui, porém, o Nada sôbre nada. Não há nada, nem sequer um buraco. Só s e pode balançar resignadamente a cabeça”.

Afinal com o Nada há de fato alguma coisa de especial. Por isso retomemos o enunciado de nossa questão para investigar profundamente ç ver, se as palavras, "e não antes o Nada?” representam apenas um explçtivo insignificante ou se possui realmente um sentido essencial na formulação provisória da questão.

Para êsse fim atemo-nos primeiro ao enunciado abreviado, em aparência mais simples e pretensamente mais rigoroso:

"Por que há simplesmente o ente?" Ao investigarmos, assim, partimos do ente, Èsse è, é-nos dado, se nos depara e por isso mesmo está sempre em condições de ser encontrado e nos é, até certo ponto, conhecido. Gra dêsse ente que assim jã nos é dado, investigamos imediatamente por seu fundamento. A investigação avança dlretamente para um fundamento. Tal método não é, por assim dizer, senão a ampliação e extensão de um modo de proceder comumente exercido. Em algum lugar de um vinhedo aparece, por exemplo, a pulga de videira. Incontestàvelmente, algo de objetivamente dado ,22) iVorhandenes). pergunta-se então: donde provêm êsse lato? Onde está e qual é a razão? De igual modo o ente em sua totalidade é algo de objetivaanente dado. Pergunta-se pois: onde está e qual é a razão? Tal maneira de investigar se apresenta na forma singela da pergunta" Por que há simplesmente o ente? Onde está e qual è a sua razão? Tàcitamente se procura ,um outro ente superior. Todavia dêsse modo a questão não se estende de forma alguma até o ente, como tal, em sua totalidade.

Se, porém, perguntamos a questão no enunciado formulado ao início: "Por que há Simplesmente o ente e não antes o Nada?", então o acréscimo impede que agitemos a questão imediatamente apenas no domínio do ente dado de antemão, como algo de indiscutível, e que, mal agitada, logo a prossigamos, avançando em busca de uma razão, que ê um ente também, Ao invés disso se põe o ente em questão dentro da própria possibilidade do não-ser. Dessa maneira o por-quê adquire todo um outro poder, tôda uma outra acuidade de investigação. Por que se arrancou o ente â possibilidade do não--ser? Por que não retorna sem mais e constantemente ao Nada? Assim o ente já não é o objetivamente dado, mas começa a oscilar, independente do fato de o conhecimento ou não com tôda certeza, de o apreendermos ou não em tôda a sua extensão. Desde que o pomos em questão, ê o ente, como tal, que começa a oscilar. O arco dessa oscilação se estende até às ralas extremas e máximas da possibilidade contrária, a saber até ao não-ser e o Nada. Simultâneamente se transforma, de igual modo, a procura do por-qué. Já não se visa aduzir apenas uma razão explicativa também objetivamente dada para o que é objetivamente dado. Procura-se um fundamento, que

deve fundar o império do ente, como superação do Nada. O fundamento investigado investiga-se então, enquanto fundamento da decisão em prol do ente e contra o Nada, ou dito com maior rigor, enquanto fundamento da oscilação do ente, que, em parte sendo, em parte não sendo, nos carrega e nos deixa, o que íaz com que nunca possamos pertencer inteiramente a coisa alguma, nem mesmo a nós mesmos, não obstante seja a existência em cada caso minha (je meines).

[A qualificação, "em cada caso minha "significa t a existência me foi outorgada, a fim de que meu próprio eu seja n existência. Existência, porém, diz não apenas o cuidado do ser do homem mas o cuidado do ser do ente, como tal, que se re-vela estàticamente no próprio cuidado. A existência é "em cada caso minha", isso não quer dizer que seja posta por mim nem que esteja isolada num eu separado. A existência é ELA MESMA a partir de sua REFERÊNCIA ESSENCIAL com o Ser simplesmente. É o que significa a frase repetida com freqíiéncia em "Sein und Zeit"'. A existência pertence a compreensão do Ser]

Dèste modo se evidencia ,que as palavras, "e não antes o Nada?" não são. de forma alguma, um apêndice supérfluo da questão pròpriamente dita, mas parte constitutiva e essencial de todo o enunciado da questão, que, em sua totalidade, exprime uma questão, de todo, diferente da que expressa a pergunta. Por que há o ente? Com nossa questão nos colocamos de tal sorte no domínio do ente, que êle perde tôda evidência <23} iSelbstverstsedlichkeit) COMO ENTE. Pendulando entre os dois extremos da maior e suprema possibilidade, “ou ente ou Nada[1]', a própria questão perde tôda base firme. Também a nossa existência, que investiga, entra em oscilação e nessa se sustenta e carrega a si mesma.

Não obstante, o ente não se modifica por investigarmos. Continua sendo o que é e tal como é. A investigação é apenas um processo espiritual em nossa alma, que, como quer que se desenrole, não poderá nunca afetar o ente em si mesmo. Permanece assim como ae nos faz manifesto. E, entretanto, o ente não pode despojar-se do caráter questionável, que o torna digno de scr investigado, em razão do qual poderia também NAO ser o que é e tal como é. Essa possibilidade não a experimentamos,

come algo, que acrescentamos ao ente com o pensamento senão, que o própria ente a. manifesta, i,é nela se manifesta, como ente. A investigação abre apenas o espaço para o ente poder revelar-se nessa sua investigabilidade (24) (Frag-würdigkeit).

Ainda é demasiado pouco e muito grotesco, o que sabemos sõbre o processo de uma tal investigação. Nela parecemos pertencer totalmente a nós mesmos. E todavia é a investigação dessa questão que nos põe a descoberto, posto que ela se transforme a si mesma questionando (o que tôda questão autêntica proporciona) e projete por sõbre e através de tudo uma nova dimensão.

Trata-se apenas de experimentar as coisas, de qualquer vizinhança, tais quais são. sem nos deixarmos seduzir por teorias apressadas. Ease pedaço de giz aqui é uma coisa extensa, relativamente consistente, de determinada forma e cõr branca, e em tudo isso e com tudo isso é ainda uma coisa para escrever. Tão certo, como lhe corresponde estar aqui, do mesmo inodo lhe pertence poder não estar aqui ou não ter o tamanho que tem. Poder ser conduzido pelo quadro negro e gasto nâo é algo, que lhe acrescentamos apenas com o pensamento. Éle mesmo, como o ente que é, está nessa possibilidade, do contrário não seria um giz, qual instrumento para escrever na pedra. Correspondentemente, todo ente traz consigo, de modo diferente em cada caso, uma tal possibilidade. Essa possibilidade pertence ao giz. É éle que tem consigo mesmo determinada possibilidade para determinado uso. Sem dúvida, na procura dessas possibilidades estamos habituados e inclinados a dizer, que nâo as vemos nem tocamos. É um preconceito. Afastá-lo pertence ao desenvolvimento da questão. Por enquanto, porém, ela tem apenas de descobrir o ente em sua oscilação entre o ser e o não-ser. Resistindo à suprema possibilidade do não-ser, o énte ín-siste no ser. embora não tenha nunca ultrapassado e superado a possibilidade do não-ser.

Eis-iws falando de repente do ser e não-ser do ente, sem havermos dito como, o que assim se denomina, se comporta com o próprio ente. Acaso serão a mesma coisa, o ente e seu ser? Segundo essa distinção, o que é, por exemplo, nesse pedaço de giz o ente? Já a pergunta é ambígua, porque a palavra "o ente” se pode entender de dois pontos de vista, tal

como o grego laou. O ente significa em primeiro lugar aquilo, que em cada caso é, assim no caso do giz, essa massa branca, de forma determinada, leve e quebradiça. Em segundo lugar, "o ente" significa, por dizê-lo assim, o que "faz" que o mencionado acima seja um ente e não um não-ente, aquilo que no ente, quando o é, constituí o ser. Segundo essa dupla acepção da palavra, "o ente", o grego to 011 indica muitas vèzcs o segundo significado, portanto não o ente em si mesmo, o que é o ente, mas o fato de o ente ser, a entidade, o ser-ente, o ser. Ao contrário, na primeira acepção, o ente designa tõdas e cada uma das coisas que são, tudo que se refere a elas mesmas e não ã sua entidade, à ousia.

A primeira acepção de to on significa ta onta (entia), a segunda, tò einai (esse), Já enumeramos, o que, no pedaço de giz, é o ente. E □ pudemos encontrar com relativa facilidade. Ademais pudemos ver fàcilmente, que o giz pode também não ser, que, em última análise, não precisa estar aqui nem mesmo simplesmente ser. Mas então, à diferença do que está no ser, podendo porém recair no não-ser, à diferença, portanto, do ente, o que é então o ser? Será o ser a mesma coisa que o ente? Repetimos pois a pergunta novamente. Mas, há pouco, não enumeramos o ser. Mencionamos apenas: massa, branco, leve, de forma determinada, quebradiço. Onde se esconde então o ser? Sem dúvida terá êle, que pertencer ao giz, de vez que o giz é.

Com o ente nos deparamos em tôda parte. Êle nos rodeia, nos leva e subjuga, nos encanta e satisfaz, nos eleva e decepciona. Todavia em tudo isso, onde está e em que consiste o Ser do ente? Poder-se-ia responder: essa distinção, entre o ente e seu ser, pode ter sua Importância linguística ou mesmo semântica. Pode-se realizá-la no simples pensamento, i.é representá-la e entendê-la, sem que lhe corresponda no ente algo, que seja ente, E mesmo assim, apenas pensada, é uma distinção problemática, pois permanece sempre obscuro, o que se deva entender por "ser". Ademais basta conhecer o ente e assegurar o domínio sõbre éle. Pretender ainda distinguir-lhe o ser é algo artificial, que não nos leva a nada.

Sõbre essa pergunta favorita, do que se ganha com tal distinção, já fizemos algumas observações. (25) Agora inte-

ressa-nos apenas nosso propósito. Perguntamos: “por que hã simplesmente o ente e não antes o Nada?" Na aparência, também aqui, nos atemos exclusivamente ao ente e evitamos elocubrações vazias sôbre o ser. Todavia, o que investigamos pròpriamente? Por que há o ente, como tal! Investigamos pois o fundamento de o ente ser, de ser aquilo que ê e não antes o Nada. No fundo investigamos o ser. Mas como? Investigando o ser do ente. Perguntando ao ente por stu ser.

Se nos mantivermos dentro do rigor dessa questão, em verdade jã estaremos investigando, prèvismente, o ser em seu fundamento, embora se trate de uma investigação implícita d ainda não se tenha decidido, se o ser não seria jã em si mesmo fundamento e fundamento bastante. Pois, se pleiteamos para a questão do ser a primazia em dignidade, será que isso poderá ocorrer, sem sabermos, o que há com o ser e corno êie se distingue do ente? Como poderiamos simplesmente procurar o fundamento para o ser do ente e muito menos ainda encontrá-lo, sem termos concebido, entendido e aprendido suficientemente c ser em si mesmo? Um tal propósito seria tão desprovido de sentido, como se alguém quisesse averiguar a causa e razão de um incêndio, sem se importar com sua origem, local e seu exame.

Assim a questão, "Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?", nos obriga à questão preliminar, que a antecede: o que hã com o Ser?

Investigamos agora algo, que mal apreendemos, que para nós permanece um mero som verbal, e nos arrisca a tornarmo-nos vítimas, no desenrolar da investigação, de um simples ídolo de palavras. Por isso se torna tanto mais necessário esclarecer prèviamente, como está para conosco o Ser e a nossa compreensão do Ser. Aqui è, antes de tudo, de importância fazer, sempre de nòvo, a experiência de que nós não podemos apreender em si mesmo e de modo imediato o Ser do ente, nem no ente nu dentro do ente nem simplesmente em qualquer outro lugar.

Alguns exemplos nos hão de ajudar. Ali defronte, do outro lado da rua, está o prédio da Escola Superior. Algo que é. Por fora podemos examiná-lo de todos os lados, por dentro poderemos percorrê-lo todo, do porão ao sótão, registrando tudo que se nos apresentar: corredores, escadas, salas e ins-

talações. Por tôda parte encontraremos apenas entes e até dispostos numa ordem bem determinada. Mas onde esta o Ser dessa Escola Superior? Sem dúvida ela é. O prédio é, Se alguma coisa pertence a êsse ente, será o seu Ser, e não obstante não o encontramos dentro do ente.

Nem tão pouco consiste o Ser no fato de considerarmos o ente. O edifício está lã, mesmo se não o consideramos. Só poderemos depararmo-nos com êle, porque êle já "é". Ademais, c Ser dêsse prédio não parece ser de forma alguma a mesma coisa para todos. Para nós, que o contemplamos ou lhe passamos ao lado, é diferente do que para os alunos, que estão sentados no interior. E não só por o verem de dentro, mas porque para êles o edifício é pròpriamente aquilo que é e assim como é. O Ser de tais edifícios se pode, por assim dizê-lo, cheirar e, muitas vêzes, depois de decênios ainda se lhes conserva o cheiro no nariz. O odor nos dã o Ser dêsse ente, de modo muito mais imediato e verdadeiro, do que poderia transmiti-lo qualquer descrição ou inspeção. Por outro lado a persistência do edifício não se apòia sôbre essa materia odorante, que palra em algum lugar,

O que há com o Ser? Pode-se ver o Ser? Vemos o ente, èsse giz aqui. Acaso vemos o Ser, como a cõr, a luz, o escuro? Ou o ouvimos, cheiramos, saboreamos, tocamos? Ouvimos a motocicleta, seu barulho pela rua. Ouvimos as galinhas Silvestres passar em arribação pela alta floresta. Pròpriamente ouvimos apenas o barulho do bater do motor; o ruído, que as galinhas silvestres fazem. Ademais, é muito difícil e para nós insólito descrever o ruído puro, porque não é o que ouvimos comumente. Com relação ao simples ruído ouvimos sempre mais. Ouvimos a ave, que voa. embora rigorosamente se deva ser: uma galinha silvestre não é algo audível, alguma espécie de som. que se pudesse enquadrar na escala. E o mesmo ocorre com os demais sentidos. Tocamos veludo, sêda. Vêmo-los, sem mais, como ente de tal ou qual maneira. Vemos que um é diferente do outro. Em que reside e em que consiste o Ser?

Temos de percorrer, ainda mais variadamente, o que vemos ao nosso redor e lembrar-nos do círculo mais estreito e mais amplo que nos rodeia, no qual nos encontramos, sabendo ou sem saber, dìariamente e a cada hora. Um círculo que alarga continuamente seus limites, até romper-se de repente.

Uma grande tormenta, que se levanta nas montanhas "é", ou o que dá no mesmo, "era" tie noite. Em que consiste o seu Ser?

Uma cordilheira de montanhas, ao longe debaixo de um grande céu..., também "é". Em que consiste o seu Ser? Quando e a quem êle se manifesta? Ao viajante, que admira a paisagem ou ao camponês, que dela e nela constrói seu trabalho diário, ou ao metereologlsta, que deve redigir o boletim com as previsões do tempo? Quem dêsses apreende o Ser? Todos e nenhum. Ou acaso aquilo que êles apreendem na cordilheira de montanhas, debaixo de um largo céu, não seja senão determinados aspectos dela, e não a cordilheira em si mesma, ta) como ela "é", quer dizer, não apreendem aquilo em que consiste pròpriamente o Ser dela? E quem então o apreendería? Ou seria um contrasenso, contra o sentido do Ser, investigar simplesmente, o que ela é em si por detrás daqueles aspectos? Reside o Ser nos aspectos das coisas?

O portal de uma antiga igreja romana ê um ente. Como c a quem se manifesta o Ser? Ao perito em arte, que numa excursão a visita e fotografa, ou ao abade, que nos dias de festa entra pelo portal, em procissão com seus monjes, ou às crianças, que, nos dias de verão, brincam à sua sombra? O que há com o Ser dêsse ente?

Um Estado — êle "é". Em que consiste seu Ser? Estará no fato de a polícia prender um suspeito ou no outro, de no ministério do Reich tantas ou quantas máquinas de escrever estarem batendo e recebendo os ditados doa secretários de Estado e conselheiros ministeriais? Ou o Estado "é", na audiência do Führer com o Ministro do Exterior inglês? O Estado "é". Mas onde se mete o Ser? Será que se esconde em alguma parte?

A pìntura de van Gog: um par de toscos sapatos camponêses, e nada mais. Pròpriamente o quadro não representa nada, sem embargo, estamos logo sòzinhos eom o que está ali, como se, numa tarde já adiantada de outono, voltássemos cansados, de enxada na mão. do catnpo para casa ao apagar-se o último fogo das batatas. O que no quadro está sendo? A tela? As pinceladas? As manchas da tinta?

Em tudo isso, que acabamos de mencionar, o que é 0 ser do ente? Como nos encontramos e andamos pelo mundo afora, com nossas idiotas presunções e espertezas!

Tudo que mencionamos, sem dúvida ‘é'J e todavia, ao querermos apreender o 5er, ocorre-nos sempre como se pegássemos no vazio. O Ser, que investigamos, è quase coma o Nada, embora quiséssemos sempre resistir e precavermo-nos contra a atenção de dizer que tudo o que "é”, NAO É.

Mas o Ser continua impossível de localizar, quase tanto quanto o Nada ou mesmo inteiramenie como o Nada. Assim a palavra, "Ser" é. de fato, apenas uma palavra vazia Não õjz nada de eletivo, palpável, real. Sua significação é um vapor Irreal. Ao fim de contas Nietzsche tem, pois, tôda razão, ao chamar êsses "conceitos supremos" como Ser, “a última fumaça da realidade evaporante" (Crepúsculo dos deuses, VIII, 78'. Quem ainda se disporia a correr atrás de um tal vapor, cuja designação verbal é o nome de um grande êrro! "De fato, até agora nada teve uni poder de persuasão mais ingênuo do que o êrro do Ser" (VIII, 60) .

“Ser” — um vapor e um êrro? G que diz Nietzsche aqui do Ser não ê uma observação acidental, lançada na embriagues do trabalho preparatório de sua obra principal, nunca terminada. Trata-se da concepção do Ser, que o guia, desde os primeiros dias de seu esforço filosófico. É uma concepção, que carrega e determina fundamentalmente a sua filosofia. Essa ainda agora se tem preservado bem contra todos os torpes e néscios assédios da malta de escritores, que hoje sempre mais proliferam em tôrno de Nietzsche. Iníelizmente parece ainda não haver superado os piores abusos. Ao evocarmos Nietzsche aqui não queremos ter nada a ver com tudo isso nem também com uma cega herói clzação. A tarefa é demasiado decisiva e sóbria, ao mesmo tempo, para fazê-lo. Eia consiste no seguinte: num ataque bem conduzido a Nietzsche propiciar um completo desabrochar do que foi por êle provocado. O Ser, um vapor, um êrro! Fôsse assim, a única conseqüência, que nos restaria, seria renunciarmos também à questão, "por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?” Com efeito, o que ainda pretendería essa questão, se aquilo, que eia põe em questão, é apenas um vapor e um êrro?

Diz Nietzsche a Verdade? Ou será também êle apenas uma derradeira vítima de um longo error (26) e omissão e COMO tal vitima, o testemunho desconhecido de uma nova necessidade?

Reside no Ser mesmo tóda essa confusão? E liga-se à própria palavra o fato de ficar ela tão vazia? Qu depende de nós mesmos, de havermos decaído do Ser em nossa preocupação e caça do ente? Ou tudo isso não está só em nós, os modernos, nem também só em nossos antepassados, próximos e remotos, mas no que, desde o princípio, perpassa pela história do ocidente? Um acontecimento, que os olhos de todos os historiadores jamais atingirão e que, no entanto, aconteceu ontem, acontece hoje e acontecerá amanhã? Como assim, se fôsse possível que o homem, que os povos, em suas maiores atividades e afazeres, se ativessem ao ente e no entanto de hã muito houvessem decaido do Ser sem o saberem? Acaso não seria êsse o fundamento mais profundo e poderoso de sua decadência? (Cfr. Sein und Zeit, 5 38, espec. pp, 179s>,

Tais são as questões, que aqui levantamos não acidentalmente ou mesmo para o sentimento e a concepção de mundo. São questões, a que, nascida necessariamente da questão principal, nos obriga a questão prévia: O que há com o Ser? Talvez, uma questão sóbria, mas certamente também uma questão de todo inútil. Ainda assim, uma questão. A questão: O Ser é uma simples palavra e sua significação um vapor, ou constitui o destino espiritual do ocidente?

Essa Europa, numa cegueira incurável sempre a ponto de apunhalar-se a si mesma, se encontra hoje entre duas grandes tenazes, com a Rússia de um lado e a América de outro. Rússia e América, consideradas metaíisicamente, são ambas a mesma coisa: a mesma fúria sem consôlo da técnica desenfreada e da organização sem fundamento do homem normal. Quando o mais afastado rincão do globo tiver sido conquistado tècnicamente e explorado econòmicamente; quando qualquer acontecimento em qualquer lugar e a qualquer tempo sa tiver tornado acessível com qualquer rapidez: quando um atentado a um Rei na França e uni concêrto sinfônico em Tóquio poder ser "vivido" simultâneamente; quando tempo significar apenas rapidez, instantaueldade e simuilaneidade e o tempo, como História, houver desaparecido da existência de todos os povos; quando o pugilista valer, como o grande homem de um povo; quando as cifras em milhões dos comícios de massa forem um triunfo, — então. Justamente então continua ainda a atrave.s-

sar tôda essa assombração, como um fantasma, a pergunta: para que? para onde? e o que agora?

A decadência espiritual da terra já foi tão longe, que os povos se vêem ameaçados de perder a última fôrça de espírito, capaz de os fazerem simplesmente ver e avaliar, como tal, a decadência (entendida em sua relação com o destino do Ser). Essa simples constatação não tem nada a ver com pessimismo cultural nem tão pouco, como é óbvio, com um otimismo. Com efeito o obscurecimento do'mundo, a fuga dos deuses, a destruição da terra, a massificação do homem, a suspeita odiosa contra tudo que é criador e livre, já atingiu, em todo o orbe, dimensões tais, que categorias tão pueris, como pessimismo e otimismo, de há multo se tomaram ridículas.

Estamos entre tenazes. A Alemanha, estando no meio, suporta a maior pressão das tenazes. É o povo que tem mais vizinhos e, dêsse modo, o mais ameaçado, mas, em tudo isso, é o povo metafísico. Entretanto só poderá retirar para si dêsse destino, de que estamos certos, uma missão, se conseguir criar, em si mesmo, uma ressonância, uma possibilidade de ressonância para êsse destino, concebendo sua tradição de modo criador. Isso Implica e exige, que êsse povo ex-ponha (27) Històrtcamente a Si mesmo e a História do Ocidente, a partir do cerne de seu acontecimento futuro, ao domínio originário das potências do Ser. Precisamente se a grande decisão sôbre a Europa não seguir os caminhos da aniquilação, ela só poderá então seguir o caminho do desenvolvimento de novas fôrças espiríluaij-históricaa a partir do centro.

Investigar: o que há com o Ser? — não significa nada menos do que re-petir (28) o princípio de nossa existência espiritual-Histórica, a fim de transformá-lo num outro princípio. Isso é possível. E até mesmo a forma matriz de todo acontecer Histórico, por arrancar do acontecimento fundamental (Grundgeschehnis). Um princípio, porém, não se re-pete, voltando para êle, como algo de outros tempos e hoje já conhecido, que meramente se deva imitar. Um princípio se re-pete, deixando-se, que êle principie de nôvo, de modo originário, com tudo o que um verdadeiro principia traz consigo de estranho, obscuro e incerto. Re-petição, tal como a entendemos, será tudo, só não, uma continuação melhorada do que tem sido até hoje, realizada com os meios de hoje.

A questão; O que Há com o Ser?, acha-se incluída, como questão prévia, em nossa questão condutora: “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?". Ao propormo-nos agora perseguir o que está em questão na questão prévia, a saber o Ser, mostra-se logo a sentença de Nietzsche em sua plena verdade. Pois, considerando devidamente, o que mais significa para nós o Ser do que um mero som verbal, uma significação indeterminada, e tão incapaz de ae pegar, como o vapor? Sem dúvida Nietasche tomava o seu juízo num sentido puramente negativo. Para êle o “Ser” é uma ilusão, que nunca deveria ter ocorrido. O “Ser" indeterminado, flutuante, como um vapor? De fato é assim. Mas não nos queremos esquivar a êsse fato. Ao contrário, devemos procurar esclarecer-lhe a facticidade, para atingir o panorama de sua imensa importância.

Com nossa investigação penetramos numa paisagem, cuja pressuposição fundamental, para poder ficar nela, é reconquistar para a existência Histórica solidez de fundamento. Temos de investigar, por que êsse fato de o “Ser” continuar para nós um vapor verbal, insiste precisamente hoje? Se e por que já vem persistindo de há muito? Temos de vir a saber, que êsse fato não é tão inocente como, à vista de sua primeira constatação, parece. Pois, em última análise, êle não reside em continuar a palavra Ser para nós um som e seu significado um vapor, mas em termos nós decaído do que diz essa palavra e em não podermos reencontrá-lo de nôvo; é sòmente por isso e, por nenhuma outra razão, que a palavra Ser já não indica nada, que, ao querermos pegar, tudo se dissolve, como pôças de nuvens ao sol. Por ser assim, investigamos o Ser. E investigamos, porque sabemos, que a verdade jamais caiu, de graça, no regaço de nenhum povo. O fato de também agora ainda não se ter podido nem querido compreender essa questão, embora se investigue, de modo ainda mais originário, isso não lhe tira nada de seu caráter inadiável.

De certo poder-se-ia aduzir novamente a ponderação já de há muito conhecida e aparentemente profunda e superior: a de que o “Ser” é o conceito mais universal. A envergadura de sua validez se estende a tudo e a cada coisa, até ao Nada, que, enquanto pensado e dito, "é” também alguma coisa. Assim,

qlém do arco de valides dêsse conceito unlvetsalísaimo de "8er”, Já não há, no sentido rigoroso da palavra, nada, a partir do qual pudesse ser ainda mais determinado. O conceito de Ser é de uma suprema universalidade. O que, ademais, corresponde também a uma lei da lógica, que diz: quanto mais extenso fôr a envergadura de um conceito — e o que seria mais extenso do que o conceito de “Ser"? — tanto mais indeterminado e vazio o seu conteúdo.

Essas considerações são para todo homem que pensa normalmente — nós todos queremos ser homens normais — Imediatamente e sem qualquer restrição convincente. A questão agora porém é a de saber, se a proposição do Ser, como o conceito mais universal, atinge-lhe a Essencialização ou se não a deforma de antemão e tanto, a ponto de tornar, sem perspectiva, qualquer investigação. A questão consiste precisamente em saber, se o Ser pode valer apenas, como o conceito universalíssimo, que se apresenta, inevitàvelmente, em todos os conceitos particulares, ou se o **Ser é** de Essencialização totalmente diferente e assim, qualquer outra coisa, só não o objeto de uma "ontologia", suposto que se tome essa palavra no sentido tradicional.

O título "ontologia" cunhou-se sòmente no século XVII. Designa a elaboração da doutrina tradicional do ente numa disciplina da filosofia e num membro do sistema filosófico. A doutrina tradicional, porém, é a análise e slstematlzação acadêmica do que, para Platão e Aristóteles e depois para Kant, constituía uma **QUESTÃO,** embora já não mais originária. Nesse sentido, ainda hoje, se emprega a palavra, "Ontologia”. Sob êsse título a filosofia empreende cada vez mats a constituição e exposição de uma matéria dentro de seu sistema. A palavra "Ontologia" pode ser tomada também em “sentido amplíssimo” “sem referência a correntes e tendências ontolôgícas" (Cfr. Sein und Zeit, 1927, p. 11). Nesse caso “ontologia” significa o esfôrço de traduzir etn linguagem o Ser mas através da questão, o que há com o Ser (não apenas com o ente como tal). Até agora, porém, essa questão não encontrou repercussão nem, menos ainda, ressonância mas se viu, até mesmo, repelida expressamente pelos diversos círculos de eruditos da filosofia acadêmica, que se esforçam por uma ontologia em sentido tra-

dlclonal. Por isso seria conveniente renunciar no futuro ao uso dos têrmos "ontologia", "ontológico". Modos de investigação, separados entre si por todo um inundo, como só agora se constata com maior clareza, também não devem levar o mesmo nome.

Investigamos a questão; o que há com o Ser? Qual é o Sentido do Ser? NAO para constituir uma ontologia de estilo tradicional nem tão pouco enumerar criticamente os erros das tentativas anteriores nesse sentido. £ algo totalmente diverso. Trata-se de enquadrar a existência Histórica do homem, o que implica também nossa própria existência futura, na totalidade da História a nós destinada dentro do poder do Ser a ser descoberto origínàriamente. Tudo isso naturalmente nos limites apenas da capacidade da filosofia.

Da questão fundamental da metafísica: "Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?" extraímos a flues tão prévia: o que há com o Ser? A relação de ambas as questões necessita de um esclarecimento, pôsto ser de índole tôda própria. Habltualmente, uma questão prévia se absolve antes e fora da questão principal, embora, em estrita relação a ela. Questões filosóficas, porém, Jamais poderão ser, em princípio, resolvidas no sentido de as podermos, algum dia, extingulr. A questão prévia não se acha aqui, de forma alguma, fora da questão fundamental mas lhe constitui a fornalha ardente, a lareira de tôda a investigação. Isso quer dizer: para a investigação da questão fundamental, tudo depende de tomarmos, investigando-lhe a questão prévia, a posição fundamental decisiva e de alcançarmos e garantirmos a atitude nela essencial. Por isso pusemos a questão do Ser, em conexo com o destino da Europa, onde se decide o destino da terra, enquanto para a própria Europa nossa existência Histórica se demonstra, como o centro.

A questão perguntava:

O Ser é uma simples palavra e seu significado, um vapor ou, o que se entende com a palavra "Ser", abarca o destino espiritual do ocidente?

Para muitos ouvidos a questão poderá soar de modo forçado e exagerado; pois, quando multo poder-se-1 a imaginar, que a discussão da questão do Ser devesse ter também rela-

ção com a questão histórica sôbre o destino da terra mas, muito por longe, e de maneira multo mediata, de forma alguma, porém, a tal ponto, que a posição fundamental e a atitude da nossa investigação pudessem ser, imediatamente, determinadas pela História do espírito da terra. £ todavia tal conexão existe. Visto que nosso propósito é pôr em movimento a investigação da questão prévia, vale agora mostrar, que, e em que medida a investigação dessa questão se movimenta direta e íundamentalmente em meio à questão decisiva da História. Para tal fim faz-se mister antecipar, na forma de uma afirmação, uma perspectiva essencial.

Afirmávamos acima: a investigação da questão prévia e, com ela, a Investigação da questão fundamental da metafísica é uma Investigação intelramente Histórica. Mas, dêste modo, a metafísica e a filosofia simplesmente não se converteríam numa ciência histórica? A historiografia pesquisa o temporal, enquanto a filosofia investiga o que se situa acima do tempo. A filosofia só é histórica, enquanto se realiza, como tôda obra do espírito, no curso do tempo. Mas, nesse sentido, a caracterização da investigação metafísica, como histórica, não pode determinar a metafísica. Díz apenas algo de evidente. Por isso a afirmação ou será insignifleativa e supérflua ou então impossível, por confundir espécies de ciência, fundamentalmente diferentes: filosofia e historiografia.

Sôbre isso deve-se dizer:

1. Metafísica e filosofia não são, de forma alguma, uma ciência nem poderão vir a sè-lo, pelo fato de ser a sua investigação fundamentalmente Histórica.

2. A historiografia, por seu lado, não determina, por ser ciência, a referência originária com a História mas, ao contrário, sempre pressupõe tal referência. E, sòmente, por essa razão, a historiografia pode desfigurar, interpretar errado e degradar a um simples conhecimento de antíquariado a referência com a História, que é, em si mesma, sempre Histórica, ou por outro lado, pode também oferecer à relação com a História, já instituída, perspectivas essenciais e permitir experimentar a História em sua constringência, Uma referência Histórica de nossa existência Histórica com a História pode tor-

nar-se objeto e configuração (29) de um conhecimento. Mas não precisa sê-lo. Ademais, nem todas as referências com a História podem vir a ser objeto e configuração de ciência e, precisamente, as essenciais não o podem. A historiografia nunca poderá instaurar a referência Histórica com a História. Só poderá cada vez Iluminar, justificar cdtlcamente uma referência já instituída, o que, sem dúvida, para a existência Histórica de um povo consciente é uma necessidade essencial. Portanto não se trata nem de algo apenas "útil” nem de alguma coisa só “vantajosa". Ora, de vez que sòmente na filosofia -— à di/erenj<r de qualquer ciência — se edlflcam sempre as referências essenciais com o ente, por isso essa referência pode, até deve ser para nós hoje uma referência orlglriàrlamente Histórica.

Para se compreender nossa afirmação, de que a Investigação “metafísica” da questão prévia é inteiramente Histórica, deve-se considerar, antes de tudo, o seguinte: História não significa para nós o passado; pois êsse é justamente o que jã não acontece. História também não é, e multo menos, o simples presente, que também nunca acontece mas apenas "passa”, aparece e desaparece. História, entendida, como acontecer, é o agir e sofrer pelo presente, determinado pelo futuro e que assume o pretérito vigente. O presente é precisamente o que, no acontecer, desaparece.

A Investigação da questão metafísica fundamental é Histórica, porque desdobra □ acontecer da existência humana em suas referências Essenciais, a saber com o ente, como tal na totalidade, segundo possibilidades Imprescrutadas, I.é futuras (Zu-künfte) (30) e assim também as religa ao princípio de seu pretérito vigente, dando-lhes, dêste modo, pêso e perspicácia no presente. Nessa investigação, nossa existência se integra em sua História no pleno sentido da palavra e é chamada a ter uma consciência Histórica e uma decisão dentro da História. E isso não ocorre, como um corolário, no sentido de uma medida útil para a moralidade e concepção do mundo mas Essenclalmente no sentido de ser a posição fundamental e a atitude da investigação em si mesma, em sua Essencialização, Histórica: está e se sustém no próprio acontecer. Desenvolve-se a partir e em função dêle.

Mas ainda ni» falta a perspectiva essencial de saber, em que medida essa investigação, em si mesma Histórica, da questão do Ser traz consigo uma correspondência intrínseca até mesmo com a História Universal do mundo. Acima dizíamos: sôbre a terra por tôda parte acontece um obscurecimento do mundo, cujos processos Essenciais são; a fuga dos deuses, a destruição da terra, a massificação do homem, a primazia da mediocridade.

O que significa mundo, quando falamos de obscurecimento do mundo? Mundo é sempre mundo espiritual. O animal não tem mundo nem ambiente mundano. Obscurecimento do mundo inclui em si uma DESPOTENCIAÇÁO DO ESPÍRITO, sua dissolução, destruição, desvirtuamento e deturpação. Tratemos de esclarecer essa despotenciação dó espírito num de seus aspectos, no aspecto da deturpação do espírito. Dizíamos: a Europa já entre tenazes, constituídas pela Rssia e a América, que metafisicamente, a saber com relação a sua atitude diante do mundo espiritual e do espírito, são ambas a mesma coisa. A situação da Europa é tanto mais perigosa, porquanto a despontenciação do espirito provém dela própria e se constituiu definitivamente, — embora já viesse sendo preparada antes —, na primeira metade do século 19, por sua própria situação espiritual. Entre nós aconteceu mais ou menos no tempo, que se costuma chamar brevemente "a queda do idealismo alemão". Essa fórmula é, por assim dizer, um escudo atrás do qual se protege e esconde a falta de espírito, que já desponta, a dissolução dos podêres espirituais, a recusa de tôda investigação originária dos fundamentos e de qualquer dependência dêles. Pois, com efeito, o que aconteceu não foi a derrocada do idealismo alemão mas sim a época já não era forte, o bastante, para se conservar à altura da grandeza, envergadura e originariedade daquele mundo espiritual. Já não possuía fôrças suficientes para realizá-lo verdadeiramente, o que sempre significa coisa muito diferente do que aplicar simplesmente frases e princípios. A existência começou, então, a deslisar para um mundo sem a profundidade, que restitul e atribui ao homem, o que lhe é essencial, e assim o constrlnge à superioridade e o faz agir com jerarquía. Tôdas as coisas escorregaram para um mesmo nível, para uma superfície que, semelhante a um espelho oxidado, já não espelha, nada re-

flete. A dimensão dominante tornou-se a da extensão e do número. Capacidade já não significa a potência e prodigalidade, advindas de uma alta superabundânela e do domínio das fôrças, mas, do exercício de uma rotina, suscetível de ser aprendida por todos e dependente sempre de certo suor e esfôrço. Ora, tudo isso se intensificou, então, na América e na Rússia, chegando-se à padronização desmedida de uma série progressiva do sempre igual e equivalente, a ponto de o quantitativo se transformar numa qualidade própria. Desde, então, vigora o domínio da média do equivalente, que já não é algo sem importância e meramente vazio, mas a avalanche de uma fôrça, que, em seu ímpeto, destrói tôda jerarqula e todo mundo espiritual e os faz passar por mentira. É a avalanche do que chamamos o demoníaco (no sentido de uma maldade destruidor») . Juntamente com a desorientação e insegurança da Europa, em si mesma e contra si mesma, hã vários indícios do surto dessa demonia. Um dêles é a despotenciação do espirito no sentido de seu desvlrtuamento. Um acontecimento, em cujo centro, ainda hoje, nos debatemos. Vejamos breveniente êase desvirtuamento do espirito na perspectiva de quatro ângulos.

1. Decisiva é a transformação do espirito em INTELIGÊNCIA: qual seja a simples habilidade ou perícia no exame, no cálculo e na avaliação das coisas dadas, com vistas a uma possível transformação, reprodução e distribuição em massa, sujeita em si mesma à possibilidade de uma organização, o que não vale para o espírito, Todo o literatismo e estetismo são apenas uma conseqíiência ulterior e uma degenerescêncla do espirito falsificado em inteligência. O mero engenho, o apenas espirituoso, é aparência de espirito e a tentativa de esconder a sua ausência.

2. O espírito, assim falsificado em inteligência, se degrada até resvalar para o papel de um instrumento a serviço de outro, cujo manejo é suscetível de ser ensinado e aprendido. Agora é indiferente, se ésse serviço da Inteligência se destina ou serve simplesmente à ordenação racional e explicação de tudo que eventualmente já é dado e pôsto (como no positivismo), ou ainda, se o serviço da inteligência se realiza na condução organizada da massa e da raça de um povo. É que em

qualquer dêsses casos o espírito, desvirtuado em inteligência, se torna a superestrutura impotente de uma outra coisa, que, por ser desprovida ou mesmo hostil ao espírito, se apresenta então, tomo o real própriamente dito. Se, a par do marxismo na sua forma mais extrema, se tem o espírito, como inteligência, então nada é mais justo do que dizer-se, em contraposição, que 6 espírito, enquanto inteligência, deve sempre permanecer, dentro da ordem da fôrças ativas da existência, subordinado à capacidade de um corpo sadio e ao caráter. Entretanto, essa ordem deixa de ser verdadeira, tão logo se conceba a Essenclallzação do espírito em sua verdade. Com efeito tôda verdadeira fôrça e beleza do corpo, tôda segurança e ousadia da espada como também tôda autenticidade e engenho do entendimento têm suas raizes no espírito e só experimentam elevação ou degradação numa eventual potência ou impotência do espirito. O espirito é sempre o fundamento e o vigor, o primeiro e o último e não um terceiro fator apenas indispensável.

3. Logo que essa desfiguração instrumental do espírito se impõe, os podêres de todo acontecer espiritual — a poesia e a arte plástica, a constituição do Estado e a religião — recaem no âmbito de uma possivêl assistência e planejamento conscientes, ao mesmo tempo em que sofrem uma disposição em regiões. O mundo do espírito se transforma em cultura, em cuja criação e conservação o indivíduo procura, ao mesmo tempo, aperfeiçoar-se a si mesmo. As regiões da cultura se tornam setores de afirmação e atividade livres, que de acôrdo com a importância, que valem, estabelecem para si mesmas os seus critérios. Denominam-se os critérios dessa valldez de produção e uso, valôres. Os valôres culturais só podem garantir para sl mesmos importância dentro de uma dada cultura, concentrando-se e limitando-se a si mesmos a sua própria valtdez; poesia pela poesia, arte pela arte, ciência pela ciência.

No caso da ciência — que aqui na universidade nos interessa de modo particular — pode-se constatar fàcilmente o estado dos últimos dez anos, que até hoje, apesar de muitas melhoras, ainda permanece Inalterado. Quando últlmamente

duas concepções, aparentemente diversas de ciência parecem combater-se mütuamente, a saber, a ciência entendida, como competência profissional, técnica e prática e a ciência interpretada, como valor cultural em si — na realidade movem-se ambas na mesma rota de decadência de um desvirtuamento e despontenciação do espirito. Apenas num ponto dlstlnguem-se entre si, porquanto a concepção técnico-prática da ciência, como especialização, pode alardear a seu favor a vantagem de uma aberta e clara coerência dentro da situação atual, enquanto a interpretação reacionária, últimamente de nôvo em voga, ao entender a ciência, como um valor cultural, procura encobrir a impotência do espirito com uma espécie de mentira inconsciente. A confusão da falta de espírito pode estender-se mesmo até ao ponto de a interpretação técnico-prática da ciência chegar a fazer profissão de cultura e converter-se também em ciência, como valor cultural, de sorte que ambas as concepções se entendem muito bem entre si na mesma ausência de espírito. Se se pretende chamar de universidade essa instituição, que, do ponto de vista da doutrina e investigação, unifica as várias ciências especializadas, então tal intento é apenas um nome e jamais um poder espiritual constringente e originàrlamente uniflcante. Ainda hoje vale da universidade alemã o que disse aqui em 1929, por ocasião de meu discurso inaugural: "Os domínios das ciências estão, por demais, separados uns dos outros. O modo de tratar seus objetos é fundamentalmente diferente entre si. Essa multidão esfacelada de disciplinas se conserva ainda aglutinada apenas pela organização técnica das universidades c faculdades e mantém um significado sòmente em função dos fins práticos das matérias. Mas a implantação das ciências no solo de seu vigor já feneceu"[1] (Was 1st Metaphystk, 1929, p. 8), A ciência em todos os seus setores é hoje uma questão técnica e prática de adquirir e transmitir conhecimentos. Dela, como ciência, não poderá partir nunca um despertar do espírito. É de espírito que ela própria necessita.

4. A última desfiguração do espirito se funda nas falsificações anteriores, que interpretam e representam o espirito, como inteligência, essa, como instrumento a serviço de um fim, e êsse, de parceria com a produtividade, como domínio da

cultura. O espírito, como inteligência a serviço de um fim, e o espírito, como cultura, toma-se por fim peças de ornamentação e aparelhagem que, entre muitas outras, se expõem pùblicamente para se demonstrar que não se deseja negar a cultura nem se quer ser bárbaro. O comunismo russo, após uma atitude inicial puramente negativa, logo passou a adotar tais táticas propagandistas.

Contra êsse desvirtuamento múltiplo do espírito caracterízamo-lhe a Essencialização do seguinte modo (prefiro a formulação feita em meu discurso reitoral, por se achar tudo resumido numa forma concisa, própria para a ocasião): "O espírito não é nem a sutileza vazia nem o jôgo sêm compromissos da engenhosidade nem tão pouco o exercício desmedido de análises intelectuais nem mesmo a razão universal. O espirito é ex-posição sapiente, originàriamente disposta, (31) à Essencialização do Ser" (Discurso Reitoral, p. 13). Espirito é a potenciação das potências do ente, como tal na totalidade. Onde domina o espírito, o ente se torna, como tal, sempre e cada vez mais ente. Por isso investigar o ente como tal, na totalidade, a investigação da questão do Ser, constitui uma das condições fundamentais e essenciais para despertar o espírito e com êle o mundo originário da existência Histórica. Para refrear o perigo do obscurecimento do mundo e para assumir a missão Histórica de nosso povo, que se acha no centro do Ocidente. Só nessas grandes linhas podemos esclarecer aqui, que, e em que medida a investigação da questão do Ser é, em si mesma, inteiramente Histórica, e que, por conseguinte, a questão, se o Ser continua para nós um mero vapor ou se constitui o destino do Ocidente, é algo muito diferente de um exagêro e uma fôrça de expressão.

Se, portanto, a questão do Ser possui êsse caráter Essencial de uma decisão, então devemos, antes de mais nada, levar a sério aquilo que lhe confere sua imediata necessidade: o fato de ser para nós o Ser efetivamente quase uma simples palavra e seu significado, um vapor flutuante. Tal fato não é simplesmente alguma coisa, diante da qual estamos, como algo estranho; alguma coisa que apenas pudéssemos constatar, como um dado, em sua presença objetiva. Trata-se de algo em que nos achamos. £ um estado de nossa existência, embora não

entendido, naturalmente, no sentido de uma qualidade, que pudéssemos apresentar psicològicamente. "Estado" significa aqui tôda a nossa constituição, a maneira como nós mesmos nos constituímos com referência ao Ser. Não está em jôgo a psicologia mas a nossa História numa acepção Essencial. Quando classificamos de um "fato", que o Ser seja para nós hoje uma simples palavra e um vapor, trata-se de uma classificação muito provisória. Com isso estabelecemos e configuramos apenas o que ainda não foi, de modo algum, pensado, para o qual ainda não temos um lugar, embora dê a aparência de ser um fenômeno dentro de nós homens, "em" nós — como se costuma e gosta de dizer.

O fato particular de se constituir para nós o Ser numa palavra vazia e num vapor flutuante, pretende-se enquadrar no fato mais geral, de que muitas palavras, e justamente as essenciais, se acham no mesmo caso ou seja a linguagem simplesmente já está gasta e abusada. Um meio de comunicação indispensável mas sem nobreza, aplicável arbitràriamente, tão indiferente como os transportes públicos, como os bondes, em que qualquer um sobe e desce. Na linguagem, todo mundo escreve e fala desimpedido e principalmente sem nenhum perigo, o que é uma verdade. Entretanto pouquíssimos apenas são os que estão em condições de pensarem, em todo o seu alcance, o que há de deficiente e desvirtuado nessa relação da existência humana atual com a linguagem.

Todavia o vazio da palavra "Ser", o desaparecimento completo de sua fõrça significativa, não ê apenas um caso particular do desgaste universal da linguagem. É ao invés, a referência cortada com o Ser, como tal, que constitui o fundamento próprio de tôda essa nossa relação desvirtuada com a linguagem.

As organizações destinadas a purificar o vernáculo e á defesa contra a crescente degradação da lingua merecem acolhida, Todavia, com tais instituições, apenas se demonstra, com maior claridade ainda, que já não se sabe, o que há com a linguagem. De vez que o destino da linguagem se funda na referência eventual de um povo com o Ser, a questão do Ser se entrelaça intimamente com a questão da linguagem. Assim é multo mais do que um acaso externo, vermo-nos çbrl-

gados agora, quando vamos explicar, em sua importância, o fato da evaporação do Ser, a partir de reflexões linguísticas.

NOTAS

(1) ENTE=SEI£ND£S : Ente é um substantivo erudito, derivado do ta-ILui, "en», eotis*, particlpio presente do verbo, "esse (,= ser). A farms arigbnáriu era "sen»", conservada ainda ent "prac-sens. ab-sens" € talvez também cm "con-sena". Ein português g verbo, ser, ê defectiva no participio presente. Dai a derivação th forma erudita, ente, dírelanicnle de sua congênere latina. Na uso da libguagm é um substantivo pouco freqüente, substituído- qnase sempre pelo infinita substantivado, wr. Assim ninguém UüfisÊ <llz hoje "o« cnins vivos" mûs seres vivos", Mesmo na niosoflu utê HriduggFir, a distinçiiu entre ente e ser não rru rlgorutfiu No testa, ente (Selrndcs) significa tudo aquilo que siitiplcsiiicnir é. Indiferente u seu modo próprio de sty. Assim O liQinem, ns coisas, ng nfuntrei menti», lildiaa. Indo» alé meanm q Nadíi, enquanto é inn Nbclú, são cnlrs. Vrju-sr a Introduçòo, pàg. lüss.

(3) EXISréArCM=D.4SELV: Com a palavra, extatâncis. tradiuirnos os dois têrmos técnicos da Filosofia de Heidegger, "Dnsein" t? "Existem". Designs™ ambos, sob aspectos diferentes, o tnodo de ser cspéclflôm c exclusivo do homem. Nease sentido só o homem existe. Dizer-se, profanfo, que determinado ente não existe, significa tâo sòmcnlc, que não è segundo o modo de &çr próprio do homem. Veja-se, a Introdução, pãg. Usa

O) *SER=SEIN*: Ser. escrito sempre com maiíiscula, significa a diferença ontológics, isto è a diferença» como fu?, entre o tinte c seu ser, Vcju se a tntrdouçâo, púg. lias

(4) ABSWtUlVCs fesse substantivo alemão, traduz-se aqui pela locução: "salto em que se deixn paru trás". Ô substantivo e formado do verbu "afringep" (= saltar, pular) c da preposição "ah" (= dc« desde. & partir dr, para baixo). Em composição com verbo» essa preposição acrescenta b sua conotação de movimento. Assim "Ab-sprung" não diz só o p«dq, q ballo, ma» um pulo e um salto» que conota lambém o ponto, donde o pulo parte, c que deixa para trás.

(5) SALTO ÜlUGi2tf^R)O=UR-SPRyíiG: O prefixo. "Ur-" incide sôbre o radical da palavra, ressalte fido*a como o principio e fiindan&nto primordial da significação que exprime. Asshn, "Ur-sprung" designa o "salto, que é o principio e fundamente primordial de todo saltar, é portanto o "salto originário".

(fil PASSA DO-PR£SENTE=i) AS GBWESENEt Heidegger distingue 'Mie Vergangenheit" e "die Gewesenhelt" ou "tias Grwesene". "Vcrg&ngenhtit" é o passado, enquanto passado, isto ê, algo enquanto num dado momento foi presente tnas depois deixou de ser simplesmente. Nesse senlidu o sono de Aristóteles é hojq um presente passado, uma "Vergaogenheit". "Das Ge-Vtfçticne". porém, diz o passado, que aluda se couxervx presente como pas-•sdo. Assinit a filosofia do Aristóteles ê um passado premente, «m, "Ge-weaencs**, pois sc vem conservando stê hoje dh História da existência do (kiilente.

(71 HfSTúRIÀ-HISTORIOGRAFIA-GESCHXGHTE-HiSTQfUEi Bit geral ■ llngita alemã tem duas palavras que Be usam promtecuamentr, "Ge»chlchte" e "Historie". "Gesrhichte" provém do verbo, "geschehen" (= acontecer, dar-se, processasse), e significa o conjunto dos acontecimentos humanol tio curso do tempo. "Historie**» de origem grega, através dn latim, ê a ciência da "Gcschlchte". Em sua filosofia Heidegger distingue rlgcrosaipenta

as duas palavras, e entende ■ partir de sua interpretaçáo da História do Ser, "Geschichte” dlalitlcamtnte como a Iluminação da diferença ontológlca. Dai poder falar etn "Gcscblchte” do ente e em “Geschichtc’- do Ser. Traduzimos “Historie” por historiografia a “Gesehichtc” do ente por história com minúscula e “Geschichte” do Ser por História com maiúscula.

(8) PRINCIPIO—ANFANG; O substantivo, “Anfang", derivado do verbo “anfangen” (— iniciar, começar, principiar), tem na Filosofia Hcldeggeriana o sentido técnico do origem, principio primeiro, que não apenas Inicia alguma coisa mas a conserva e sustenta era seu vigor. Corresponde eratanientc ao que os gregos pensavam com a palavra “arche". Como em português não há um adjetivo derivado de “prinetpio”. traduzi nice o adjetivo alemão, “anfãnglich”, por “originário".

(Ç) DISCURSO SOBRE SEU LUGAR—ERhRTERVNG : O substantivo. “Ertztcrung" provim do verho “erte-tern", que por sua ves se deriva de “Ort" (= lugarj. O significado corrente dêsse verbo t discutir, discorrer. Hep ortan do-se A sua derivação de "Ort" (= lugar) dir, no ter lo discutir o lugar assinalado na e pela existência.

(10) REVÚLVCiONARJOS—UMSETZENDE; Essa tradução aó corresponde, se se toma “revolucionário" no sentido et im o lógico da palavra: aquêle, qua instaura o riginã riamente uma situação da existência, revolvendo a situação dada.

(íl) DESLOCADO=VERRCCKT: "Verrückt” ê o partieipio passado de “verrücken”. Apesar de pouco usado em seu sentido próprio, êsse verbo significa “deslocar”, “afastar do lunar devido”; etn sentido figurado, multo usado, significa “louco” “doido”. No texto Heidegger pensa em primeiro lugar no sentido próprio de “deslocado” embora intencionç também ironicamente n sentido figurado. Essa intenção irônica resulta do fato de ter escolhido uma palavra de sentido ambíguo e pouco freqüeote em seu uso próprio.

(13) BATE-PAPO=GEREDE: A palavra alemã, "das Gerede” (= conversa, falátório) tem um matiz pejorativo de “conversa fiada”. Preferimos a gíria, "balq-papo” em razão do caráter plástico da expressão.

(13) VIGOR DOMINANTE—WALTEN; As palavras mais difíceis de tradu*lr são "vralten” e seus derivados. Em bí e em geral o verbo “walten” exprime o significado de “govwnar”, “dispor", “imperar", mas com a conotação de "fdrça”, “vigor”, “domínio". É o que aparece em seus derivados: "die Gewall” (= a fúrça), “überwãltingen” (= predominar, sobrepujar), "vergewaltígen” (= violentar). O verbo português, “viglr”, do latim, “vlgert”, seria a tradução ideal, infelizmenie ê desusado, corrente hojq apenas em algumas formas, como “vigente", “vigor”, "vigência,. Por isso traduzlmos “walten" e seus derivados numa perifrase, servindo nos das formas ainda em uso.

(tt) DESTINO—GESCBICK- A um conceito importante na Interpretação heídeggerlana da História. A tradução só é fiel, se se tomar “destino" em seu sentido etmológico. Pois o verbo, “schicken“, donde se forma "Gescbick*, significa “enviar”, "mandar”, "destinar”, Heidegger concebe a necessidade vigente na história, como lima missão encaminhada pele vicissitude da Verdade, i o que designa a expressão: “Geschick des Selns” = destino do Ser.

(15) PRIMITIV; Com essa palavra lembra Heidegger que as traduções latinas encaualani determinada interpretação do qua o principio da História do Ocidente nos legou de originário.

(fã) PRO-DUCÃO=HERVOR-BRINGLNG: A palavra é entendida aqui em sentido etlmológico o não. econômico. Composta do verbo, “ducere” (— levar) e da preposição “pro-” (— diante de, em frente de) produção á a instauração de vigor, que leve o modo dq ser de algum enle para ■ 1 rente da presença histórica,

(17) EKSTÂTICO-EXISTENC!AL=EZISTENZIAL-EKSTATISCB. t ura* traduçío literal dos dois momentos que constituem a esaencíal liação do homem. No pensamento de Heidegger o hoiriem é um ente inapelàvelmente "sensível", cujo modo de «r 4 sempre tcmporallzado pelo tempo originário, quo e, por sua vez, uma iluminação História da Verdade do Ser, Veja-ae ■ Inntrdouçâo, pég. 15as.

(IS) ESQUECIMENTO DO SER^SEINSVEBGESSENBEIT.- Tínuo característico da Filosofia Hefdeggerlaoa. Exprime o espaço Historic> da existência ocidental, instaurado pela "dialética" da Verdade do Ser, enquanto proceaso de luz e sombra, de velar-se e de re-velar.

(19) RE-SOL.YIDO=ENT--SCJ1LOSSEN; O verbo, "ent-schlieben'■ significa "decidir-se", "resolver-se". É um composto de "scbliesaen" (?.: fechar, trancar) j "ent-schllcssen" diz propriamente "dest-traucar". Heidegger pensa cm tôda decisão e resolução fundada numa atitude aberta, "destrancada" d* recepção.

(30) DES-COBRIR-SE=ENT-BORGENHRIT: Esse substantivo alemão provim do verbo "cnt-bergen" (—• dea-ocultar, des-velar), que por sua vez se deriva de "Bcrg" (= o monte). A um têrmo que exprime o processo de Essenciallzação da Verdade, enquanto movimento de ra-vetação, des-cobrtmento do ente mediante a velação, o encobrimento do Ser. veja-se a Nota 19 do Capitulo IV.

(31) Rfi-FER6NCIA=BEZVG; "Bezug" nfto diz simplesmente relação (Beziahung), isto í, um nexo entre duas coisas coordenadas. 2 o suporte da Verdade do Ser na existência, que faz com que o homem existindo posse reportar-se ao Ser.

(S3) OBJETIVAM ENTE DADO=VORHANDENES: £ um conceito tipico da Filosofir de Heidegger. SemAnticamcnte trata-se da um adjetivo formado do substantivo "Hand" (= a mão), Designa o modo de ser d* coisa, enquanto É o que está diante da mão, como objeto.

(39) EVIDfeNCIA=SRLB5TVERSTÂNDLICHKEIT: Uma nalavrr de sentido pejorativo, diz a evidência aparenta. Llteratmente "Selbatverstãndllchkeit" significa a propriedade do que se estende por al mesmo. Sendo totalmente diáfano cm ai dispensa qualquer esfôrço de pensamento paru entender o seu sentido.

,24) INVESTIGABILJDADE=FRAG-Wt)RDIGKEIT": Palavra composta de "frageu' (= pôr en> questão, investigar, perguntar) e "würdlg" (= digno, merecedor, que impõe sigo como valendo a pena de). Na composição significa o que por st mesmo é digno de ser investigado, de ser posto em questão pelo pensamento.

(25) Heidegger se refere aqui às observações que fêz aóbre o significado existencial da filosofia ès pãgs. 45«

(26) ERROR-HIRE: É outro conceito característico da Filosofia Heideggeriana. "Irre" exprime o errar par entre o frenesi do ente e do Antieo sem memória para t> Ser. Ta] urrar, porém, é uma figure da própria Verdade do Ser. ô mitologia grega fala dos "erros de Hércules", pois é nesse sentido, que se emprega a palavra aqui.

(37) EXPONHA=AUSSTELLT: Tem aqui a conotação de "abrir-se", 'entregar-se" sem opor nenhuma resistência ou obstáculo desvirtuante.

(28) RE-PARTIR=WIEDER-ROLENi Em geral o verbo, "wieferholen" tem a sígnt'icação de repetir no sentido de blsar, tornar a fazer a mesma coisa. A um composto de "holen" (= ir buscar, alcançar). No texto Heidegger procura ressaltar essa conotação de "alcançar".

(39) CONFIGVÁAGXO-AUSGEBILDETBR ZUSTAND: Essa expressão algal fica pròprlimeute "o estado completa mente formado e acabado".

(Ml FUTVRAS=ZI'-KÜNFTE: Correntemente a palavra "Zukunft" designa o fuluro. Hetdgger, porém, pensa «n« sua origem do varho "kommtnH (vir, rnegar», ft tsse a sentido, que se enquadra na concepçío do futura coma uma rise da jmhrleaçio temporal da existência. Nesse sentida o futuro £ o aue bi de vir, enviado pelo destino da existência, que í sempre instaurado tihl°riramentr, £ o ad-ventn, a por vir.

SÔBRE A GRAMÁTICA E ETIMOLOGIA DA PALAVRA "SER"

Põsto que para nós o Ser continua sendo uma palavra vazia de significação flutuante, tentemos recuperar inteiramente ao menos êsse resto de relação. Daí Investigarmos antes de tudo:

1. Que palavra é essa, "Ser", segundo a sua morfología?

2. O que nos diz a filologia, como a ciência da linguagem, sôbre o significado originário dessa palavra?

Para exprimi-lo de forma erudita, investigaremos 1. pela gramática e 2. pela etimologia da palavra, Ser, (Sôbre todo êsse capitulo cfr. atualmente, Ernst Fraenkel, "O Ser e suas modalidades", aparecido em "Lexis" (Studlen zur Sprachphilosophle, Sprachgeschlchte und Begriffsforschung), editado por Johann Lohmann Vol. U, 1949, pp. 149 ss>.

A gramática das palavras não se ocupa sòmente nem em primeiro lugar com a forma literal e fonética das palavras. Toma os elementos morfológlcos, que as palavras apresentam, como indicações de determinadas e diferentes direções de possíveis significados e como indícios de suas possíveis inserções, prelineadas pelos significados, numa proposição, 1. é numa maior estrutura linguística. Os vocábulos "êle vai*', "nós fôssemos", "êles foram'', "vál", "indo", "ir", são modificações da mesma palavra, segundo determinadas direções de significação. Nós as conhecemos pelos títulos da gramática: Indicativo presente,

imperfeito do subjuntlvo, perfeito, imperfeito, participle, infinitivo. Entretanto, desde muito tempo, que tais títulos são apenas meios técnicos, por cuja indicação se procede mecânicamente a análise da linguagem e a fixação de suas regras. Precisamente, quando e onde surge uma referência mais originária com a linguagem, revela-se o que há de morto nessas formas gramaticais, porquanto se fazem sentir, como meros mecanismos A linguagem e sua interpretação se fossilizaram nessas formas rígidas, como numa rêde de aço. Já nos estudos linguísticos, ôcos e sem espírito, do ginásio se convertem para nós em cascas vazias, inteiramente incompreendidas e incompreensíveis.

É mesmo bom, que os alunos, em vez disso, aprendam de seus mestres alguma coisa sôbre a história originária e primitiva dos germanos. Todavia tudo isso se afunda logo no mesmo vazio, se não se consegue transferir para a Escola, e desde os fundamentos, o mundo do espírito, o que significa: se não se cria na Escola uma atmosfera de espirito, que substitua a científica. E para tanto o primeiro passo é uma revolução real nas relações com a linguagem. Nesse sentido, porém, temos que revolucionar os professores, o que implica, que primeiro as universidades se devem modificar e compreender a sua tarefa, em lugar de estufar-se com banalidades. Já nem mesmo Imaginamos que aquilo que sabemos bastante e de há multo, podería, sem embargo, ser diferente. Que essas formas gramaticais não são algo, que, desde tôda eternidade, dividem e regulam a linguagem. Ao contrário, nasceram de uma interpretação bem determinada da Língua Latina e da Grega. Sendo também um ente, a linguagem pode tornar-se acessível e ser configurada de determinados modos, apenas tanto uma como outra coisa dependem naturalmente, em sua realização e valldez, da concepção fundamental do Ser, que lhes serve de guia.

A determinação da Essencialização da linguagem, já até mesmo a sua simples Investigação, rege-se sempre pela precompreensão dominante a respeito da essência do ente e da concepção de essência. Ora, essência e ser faiam na linguagem, sendo essa uma conexão, que já désde agora, quando investigamos a palavra, “ser”, cumpre ressaltar. Por Isso, ao utliizar-

mós, na caracterização gramatical da palavra, a gramática tradicional e suas formas — o que de início é Inevitável — devemos fazê-lo com a ressalva fundamental de que tais formas gramaticais são Insuficientes para o nosso propósito. No curso de nossas reflexões, essa radical Insuficiência se demonstrará numa forma gramatical de importância essencial.

Essa demonstração, porém, transcende de multo a simples aparência de que se trata aqui de um melhoramento da gramática. Pois na verdade se trata de um esclarecimento essencial com vistas à sua fundamental imbrlcação com a Essencialização da linguagem, É o que se tem de levar sempre em consideração, a fim de não desfigurarmos as reflexões linguísticas e gramaticais, que seguirão, no sentido de ninharias ôcas e fora de propósito. Perguntamos 1. pela gramática, 2. pela etimologia da palavra "ser".

1.

X Gramática da Palavra "Str"

Que palavra é essa, “o Ser", segundo a sua morfologla? Ao "ser” correspondem outras formas, como “o voar”, "o sonhar”, "o chorar” (1), etc. Tais formas linguísticas se comportam na linguagem, como “o pão", "a habitação" (2), "a erva", *'a coisa". Não obstante, logo descobrimos nas primeiras uma diferença. Podemos reduzi-las fàcilmente aos verbos, “voar”, "sonhar", "chorar" etc... o que as segundas parecem não permitir. É certo que há para "a habitação" a forma verbal "habitar”: “êle habita no bosque". Todavia, quanto ao significado, a relação gramatical entre “a habitação” e “habitar" é diferente da mesma relação entre “o sonhar" (o sonho) e "sonhar". Por outro lado há formações verbais, que correspondem exatamente ás primeiras (o voar, o sonhar) e todavia possuem caráter e significação Idênticos a "o pão", "a habitação”. Por exemplo: “o embaixador deu um jantar”, "o soldado se conhece no andar cadenciado" (3). Nesses casos já não atendemos ao fato de pertencerem tais formas a um verbo. O verbo se fêz substantivo, um nome, seguindo o caminho de uma

forma determinada, que se denomina em latim “modus in-finltívus”.

Nessas condições se encontra também a palavra "ser". Êsse substantivo $e reduz ao infinitivo, “ser", que pertence às formas: "tu és”, “Êle é”, “nós éramos”, "vós fostes”. O “ser”, como substantivo, proveio do verbo. Por isso se diz; a palavra, "o ser” é um “substantivo verbal”. Com a indicação dessa forma gramatical termina geralmente a caracterização linguística da palavra, “ser”. São coisas conhecidas e óbvias, as que agora acabamos de mencionar circunstanciada men te. Ou melhor, falemos com mais cautela: são distinções gramaticais da linguagem corrente e desgastadas. Pois "óbvias" não o são de maneira nenhuma. Por isso devemos examinar as formas gramaticais em questão (Verbo, Substantivo, Substantivação do Verbo, Infinitivo, Particípio).

Vemos fàcilmente que, para a formação da forma nominal, "o Ser", a forma prévia e decisiva é o infinitivo, “ser". A forma do verbo se transfere para a forma de um substantivo. Verbo, Infinitivo, Substantivo são as três formas gramaticais a partir das quais se determina o caráter nominal da palavra, "o Ser”. Trata-se em primeiro lugar de se compreenderem em sua significação tais formas gramaticais. Dentre elas o Verbo e o Substantivo são as que na origem da gramática ocidental se conheceram em primeiro lugar. Ademais ainda hoje valem como as formas fundamentais das palavras e da gramática. Assim com a questão sôbre a essencialização do Substantivo e do Verbo recaímos na questão sôbre a Essencialização da linguagem como tal. Pois o problema, se a forma originária da palavra é o nome (substantivo) ou o verbo, coincide com a questão sôbre o caráter originário de todo dizer e falar. Essa por sua vez implica também a questão sôbre a origem da linguagem. Aqui não poderemos entrar logo nessa última. Temos que seguir um caminho de emergência. Restrlngimo-nos primeiro àquelas formas gramaticais que serviram para formar o substantivo verbal: os infinitivos (ír, vir, cair, cantar, esperar, ser etc.)

O que significa Infinitivo? É uma abreviação do têrmo completo: motftís inflnitivus. O modo da ilimitação, da indeterminação, a saber, na maneira como um verbo indica e exerce os préstimos e a direção de seu significado.

Êsse titulo latino procede, com todos os outros, do trabalho de gramáticos gregos. Também aqui encontramos novamente o processo da tradução, mencionado na oportunidade da discussão sôbre a palavra physis. Não se trata de discorrer agora com minúcias sôbre a origem da gramática entre os gregos, sua adoção pelos romanos e transmissão para a Idade Média e Moderna. Embora coúheçamos muito detalhes de todo o processo, ainda não conseguimos penetrar realmente em acontecimento tão fundamental para a fundação e caracterização de todo 0 espírito ocidental. Falta até uma colocação suficiente do problema para uma tal reflexão, que um dia já não poderá ser evitada, por mais que se apresente à margem dos interêsses Imediatos.

O fato de a formação da gramática ocidental se ter originado da reflexão dos gregos sôbre a língua grega, confere-lhe tôda a Importância. Pois a língua grega, medida pelas possibilidades do pensamento, é, ao lado da alemã, a mais poderosa e a mais cheia de espirito.

Antes de tudo se deve meditar sôbre a circunstância de que a distinção decisiva das formas fundamentais das palavras (substantivo o verbo, nomen e verbum} na forma grega de onoma. e rhema se elaborou e fundamentou pela primeira vez em conexão a mais íntima e imediata com a concepção e interpretação do Ser, que posteriormente se tornou normativa para todo o Ocidente, A conjugação íntima dêsses deis acontecimentos ainda hoje nos é acessível, intacta e com plena clareza de exposição no diálogo, O Sofista, de Platão. É certo que os títulos, onoma e rhema, já eram conhecidos antes de Platão. Todavia também então, como ainda para Platão, tratava-se de títulos que designam qualquer emprêgo de palavras. Onoma significa duas coisas: a designação linguística, como tal, em oposição à pessoa ou coisa designada, e o pronunciar de uma palavra, que mais tarde a gramática concebeu, como rhema. Enquanto rhema significa, por sua vez, a sentença, a oração. Assim rhetor é o oradoç, que não só pronuncia verbos mas também onomata, no sentido restrito de substantivo.

Êsse fato, de o âmbito abarcado pelo domínio de ambos os títulos ser originàrlamente o mesmo, é importante para a

nossa indicação posterior de que a questão, tão discutida na filologia, a respeito do que representa a forma originária da palavra, se o nomen ou o verbum, não constitui, de maneira nenhuma, uma questão autêntica. Êsse pseudo-problema surgiu sòmente quando a gramática já se havia desenvolvido, e não de uma visão da Essencialização da linguagem em si antes de ser dissecada pela gramática.

Ambos os títulos, onoma e rhema, que designavam originàrlamente todo falar, se restringem posteriormente, em seu significado, e se tornam os títulos das duas primeiras classes de palavras. Foi Platão quem apresentou, pela primeira vez, no Diálogo citado (261ss) uma explicação e justificação dessa distinção. Èle parte da caracterização geral das funções da palavra, Em sua acepção mais larga onoma é deloma te phone peri ten ou. st an: manifestação relativa à e dentro da esfera do ser do ente.

No domínio do ente pode-se distinguir pragma e praxis. Pragma são as coisas de que nos ocupamos, de que se trata em cada eventualidade. Praxis é o agir e fazer, no sentido mais amplo, que incluí também a poiesis. As palavras são dotadas de dois gêneros (ãitton genos). São deloma pragmatos (onoma), manifestação das coisas, e deloma praxeos (rhema), manifestação de um fazer. Onde ocorre um plegma, uma spmploke (I.é uma composição ou crase de ambos), há o logos elachistos te kai pretos, o dizer mais breve e (ao mesmo tempo) primeiro (próprio). Todavia sòmente Aristóteles dá uma interpretação metafísica mais clara do logos no sentido da proposição enunciativa. Distingue onoma, como semantikon aneu chronou e rhema, como prossemainon chronon (De interpretatlone, c. 2-4). Essa concepção da Essencialização do logos tornou-se padrão e norma para a constituição posterior da lógica e gramática. E por mais que a Interpretação logo se tenha degradado no acadêmico (4), o seu objeto manteve sempre uma importância normativa. Os manuais dos gramáticos gregos e latinos foram por mais de um milênio os textos de ensino do Ocidente. Eram tempos êsses nada frágeis e insignificantes,

Estamos investigando a forma verbal, que os latinos chamavam infinitivas. Já a expressão negativa, modus in-flnltlvus verbi, alude a um modtts finitus, um modo de limitação e de-

terminação do significado verbal. Qual será agora o modêlo grego dessa distinção? O que cs gramáticos romanos designam com a expressão pálida de modus, chamava-se entre os gregos egklisis. Inclinação para o lado. Essa palavra move-se na mesma direção de significado que uma outra palavra formal da gramática grega, É-nos conhecida na tradução latina: ptosis (casus), caso no sentido das variações de um nome. Orígināriamente ptosis designa qualquer espécie de variação (declinação) das palavras fundamentais da lingua. Não só a dos substantivos. Também a dos verbos. Sòmente depois de uma elaboração mais precisa da diferença entre verbo e substantivo é que se lhes designaram as variações correspondentes com títulos distintos. Assim a variação do nome chamou-se ptosis (casus), a do verbo egklisis (declinatio).

Como então se chegou pela reflexão sôbre a linguagem e suas variações ao uso dêsses dois títulos, ptosis e egklisis? Obviamente também a língua passa por algo que é. É um ente entre os demais entes. Assim na concepção e determinação da linguagem age a maneira como os gregos entendiam o ente cm seu ser. Sòmente a partir dessa concepção pode-se compreender aquêles títulos, que, como modus e casus de há multo se fizeram gastos e insignificantes para nós.

No curso dessa preleção constantemente retomaremos à concepção grega do Ser. Fols ela ainda é hoje, embora muito simplificada e desconhecida como tal, a concepção dominante no Ocidente. E não apenas nas doutrinas filosóficas. Também na cotldianldade de todos os dias. Por Isso vamos caracterizá-la em seus traços fundamentais, discorrendo sôbre a reflexão grega da linguagem.

Ê um caminho que escolhemos de propósito. Há de mostrar num exemplo que e quanto a interpretação, concepção e experiência da linguagem normativa para p Ocidente nasceu e se desenvolveu de uma compreensão do Ser multo determinada,

Os nomes, ptosis e egklisis, significam cair, virar, perdendo o equilíbrio, e inclinar-se. incluem sempre um des-vlar-se de um estado ereto e em pé, Êsse estar erguido sôbre si mesmo, o vir e permanecer num tal estado é o que os gregos entendem por Ser. O que dessa maneira chega a uma consistência e assim se torna consistente em sl mesmo, Instala-se livremente e

por sí mesmo dentro da necessidade de seus limites, -perag. o limite não é nada, que de fora sobrevêm ao ente. Muito menos ainda, uma deficiência no sentido de uma restrição privativa. O manter-se, que se contém nos limites, o ter-se seguro a si mesmo, aquilo no que se sustenta o consistente, é o ser do ente. Faz com que o ente seja tal em distinção ao nãc-ente. Vir à consistência significa portanto: conquistar limites para si, de-limitar-se. Dai ser um caráter fundamental do ente o tetos, que não diz nem finalidade nem meta ou alvo e sim "fim". Mas "fim" não é entendido aqui no sentido negativo, como se alguma coisa não já continuasse e sim findasse e cessasse de todo, "Fim" é conclusão no sentido do grau supremo de plenitude. No sentido de per-felção. Pois bem, limite e fim constituem aquilo em que o ente principia a ser. São os princípios do ser de um ente. Por aqui é de se entender o titulo supremo, que Aristóteles usa para Ser; entelecheia, i.é o manter-se a si mesmo na conclusão (e limite). O que a filosofia posterior e mais ainda a btologla fizeram do íttulo "enteléquia" (veja-se Leibniz) mostra o abandono total da dimensão em que estavam os gregos. O que se põe em seus limites, integrando-os em sua perfeição e assim se mantém, possui forma, morphe. A forma, entendida como os gregos, retira sua Essenciallzação de um pòr-se-a-sí-mesma-dentro-dos-limltes (Sich-indle-Grenze-stellen).

Do ponto de vista de um espectador o que é consistência em si mesmo, toma-se o que se ex-põe. o que se oferece no aspecto em que se apresenta. Os gregos chamam o aspecto de uma coisa eiàos ou idea. No eidos opera originàriamente o que entendemos ao dizermos, que uma coisa tem uma fisionomia. Que pode deixar-se ver. Que está presente. A coisa "toma uma posição". (6). Comparece, i.é está presente no aparecimento que faz de sua Essencialização. Tôdas essas determinações do Ser se fundam e se mantém reunidas no que, sem investigarem o Sentido do Ser, os gregos experimentavam e chamavam de ousia ou de maneira mais completa parousia. A falta de reflexão costumeira traduz parousia por "substância" e assim não lhe atinge o sentido. Em alemão há uma expressão adequada para dizer parousia na palavra An-wesen. An-wesen significa cortiço (Hofgut), uma propriedade fechada em si mesma de uma fazenda (Bauerngut). Ainda no tempo de Aristóteles

ousia se emprega simultâneamente nesse sentido e no sentido filosófico da palavra. Algo se apresenta. Consiste em si mesmo e assim se propõe. £. Para os gregos "Ser” <iiz no fundo êsse estado de apresentação e presença. (Anwesenheit).

A filosofia grega não retornou mais a êsse fundamento do Ser. Aquilo que encobre e protege. Ateve-se ao primeiro plano do que está presente. A superfície do presente na presença. E o procurou considerar nas determinações mencionadas.

Pelo que se acaba de dizer, entende-se com mais facilidade a interpretação grega do Ser, aduzida de início para se explicar a palavra Metafísica: a percepção do Ser, como physis. Dizíamos então. Devemo-nos afastar completamente do conceito posterior de “natureza". Pois physis significa o surgir emergente, que brota. O desabrochar e desprender-se que em si mesmo permanece. A partir de uma unidade originária se Incluem e manifestam nesse vigor repouso e movimento. Ê a presença predominante, ainda não dominada pelo pensamento. Nesse vigor (Walten) o presente se apresenta como ente. A vigência de tal vigor só se instaura a partir do ocultamento. Isso significa para os gregos: a aletheia (o des-ocultamento) se processa e acontece, quando o vigor se conquista a si mesmo como um mundo! só através do mundo o ente faz ente.

Herâclito diz (Frag. 53): polemos panton men pater estí, panton de basileus, fcai tous men theous edeixe tous de anthropous, tous men doülous epoiese tous de eleutherous.

A dis-posição (7) (Auseinandersetzung) é o que engendra (deixa surgir) todos (os presentes), como (também), o que conserva, mantendo-se em vigor em todos. Assim a uns deixa-os aparecer, como deuses, a outros, como homens; a uns ex-põe, como escravos, a outros, como livres.

O que Herâclito chama aqui polemos, é a dis-puta que vigora e impera antes de tudo que é divino e humano. Não é de forma alguma uma guerra nos moldes dos homens. O embate, pensado por Herâclito, é o que faz com que o presente (das Wesende) se des-dobra criginàriamente em contrastes. É o que possibilita ocupar na presença posição, condição e jerarqula. Nessa dis-posição (Auseinandertreten) se manifestam vácuos, distâncias e junturas. Na dis-posição surge mundo. (A dis-poslção não separa nem tão pouco destról a unidade.

Antes a Institui. É princípio unificante. (Logos). Polemos e logos são o mesmo).

O embate, a que se alude aqui, é o combate originário. Pois é êle que faz com que nasçam, pela primeira vez, os combatentes, como combatentes. Não se trata de uma simples corrida entre quididades meramente dadas. (Vorhandenen) . O embate projeta e desenvolve o in-audito, o que até então ainda não foi dito nem pensado. Os criadores, i.é os poetas, pensadores e instauradores de Estado (Staatsmsenner) suportam êsse embate. Ob-jitam (entgegenwerfen) contra o vigor predominante o bloco da obra e para dentro dessa encanaiam ibannen) o mundo, que assim se manifesta. Com as obras o vigor imperante obtém consistência, se consolida no que está presente. Só então o ente vem a ser, eomo tal, como ente. ®sse vir-a-ser do mundo (Weltwerden) é o que constitui propriamente a História. O embate, como tal, não apenas deixa surgir mas também, e só êle, protege e conserva o ente em sua consistência. De certo, onde se extingue o embate, lá o ente não desaparece, mas o mundo se retrai. O ente jâ não se afirma (i.é não se conserva, como tal}. Ai o ente é apenas achado. Torna-se um achado. O perfeito (das Vollendete) já nâo é o que se estabelece dentro de limites (i.é que alcança a plenitude de sua forma) mas só o que está pronto e, como tal, ã disposição de todo mundo. É o objetivamente dado, onde já nâo se instaura nenhum mundo. Ao invés, o homem põe e dispõe do disponível. O ente se converte em objeto, seja para a contemplação (aspecto e imagem) seja para a ação produtiva, como produto e cálculo. O que instaura mundo originariamente, a physis, decai e degrada-se em modêlo de imitação e cópia. A natureza se transforma numa esfera especial, distinta da arte e de tudo que se pode produzir e planificar. O soerguer-se originário, em si mesmo, das fôrças do vigor dominante, o phainesthat, o aparecer no grande sentido da eplfanía de um mundo, torna-se visibilidade ostentável de coisas objetivamente dadas. O olhar, a visão, que numa perspicácia originária perscrutava no vigor imperante o projeto e assim perscrutando ex-punha a obra, se converte em simples exame. Em revista e curiosidade. O aspecto é apenas o ótico (“O ôlho do mundo" (Das Weltauge) de Schoppenhauer — o conhecer puro).

Sem dúvida o ente continua sendo. Sua aglomeração é maior e mais larga do que nunca dantes! Mas o Ser se retirou dêle. O ente ainda conserva uma aparência de constância, por se haver tornado “objeto" de uma atividade sem fim e rica de variações.

Os criadores são banidos da vida do povo e se vêem apenas tolerados, como curiosidades marginais. Como ornamentos de adôrno e extravagâncias, alheias à vida, o verdadeiro embate prima pela ausência, transferindo-se para a simples polêmica, para a agitação e atividade do homem dentro do positlvamente dado. É a decadência que já se iniciou. Pois então, mesmo se uma época ainda procurar manter o nível herdado e a dignidade de sua existência, o nível já baixou. Um nível só se mantém num processo contínuo de superação criadora.

"Ser” significa para os gregos: a consistência (Stsendigkeít) num duplo sentido:

1. O estar em si mesmo, enquanto surgindo de si mesmo íphysis).

2. O perdurar constante i.é permanente, como tal (ousia).

Não-ser significa, por conseguinte: desistir, sair, dessa consistência emergente que surge: exlstasthai (= "Existência”, "existir[1]’) significa para os gregos precisamente não-ser. A irreflexão e a vaculdade com que se usa hoje a palavra “existência” e "existir" para designar o “ser", testifica, uma vez mais, a alienação frente ao Ser e a uma interpretação originàriamente poderosa e determinada do mesmo.

Ptosis e egklisis significam cair, inclinar-se, Não dizem outra coisa senão: sair da consistência, do estar erguido em si mesmo, exprimindo um desvio de tal estado. Investigamos, porque, na reflexão sôbre a linguagem, se empregaram justamente êsses dois nomes. A significação das palavras ptosis e egklisis pressupõe em si mesma a representação de um estado em pé, erecto. Dizíamos acima: os grupos concebem a linguagem, como algo que é, e, portanto, no sentido de sua compreensão do Ser. Ente é o consistente, o que, como tal, se apresenta., aparece, fisse se oferece prevalentemente ã visão.

Voltemos à forma verbal, lexainto. Ela manifesta uma poifcíífa de direções significativas. Por isso se chama egklisis paremphatikos, uma variação que é capaz de fazer aparecer simultaneamente: pessoa, número, gênero, modo. Essa capacidade se funda no fato de a palavra ser palavra, enquanto faz aparecer {deíoitn) .. Se colocarmos ao lado da forma lexainto o infinitivo legein, temos também uma variação da forma fundamental lego. Trata-se no entanto de uma egklisis que não faz aparecer pessoa, número, e modo. Aqui demonstra a egklisis uma deficiência em sua capacidade de fazer aparecer significações. Dai chamar-se essa forma verbal de egklisis a-paremphattkos. É a êsse título negativo que corresponde o nome latino modus infinitlvus. O significado da forma infinitiva não está determinado e limitado aos aspectos de pessoa, número, etc. A tradução latina de a-paremphatikos por in-finítus merece atenção. Nela desaparece o momento originàriamente grego, que se refere ao aspecto e ao pôr-em-evidência daquilo que está em si mesmo em pé e se inclina. O que permanece determinante é a representação meramente formal de limitação.

De certo há ainda — e prlncipalmente no grego — o infinito no passivo, no médio e no presente e. um infinitivo do perfeito e futuro, de sorte que o infinitivo faz aparecer, ao menos, genus e íewtpas. Essa circunstância levou a muitas discussões sôbre o infinitivo, de que aqui não nos ocuparemos. Só uma dificuldade nos interessa esclarecer agora, A forma infinitiva, legein dizer, pode ser entendida de tal maneira que já não pensemos em genus e tempus, mas somente no que o verbo simplesmente significa e faz aparecer. Nesse sentido a designação grega originária corresponde, particuiarmente bem, à essa circunstância. Para o título latino, o infinitivo é uma forma verbal, que, por assim dizer, separa, o que ela significa, de tôda relação significativa determinada. O significado do Infinitivo prescinde (ab-strai) de tôdas referências particulares. Nessa abstração o infinitivo só apresenta o que simplesmente concebemos com i palavra em si. Por isso a gramática de hoje diz que o infinitivo é "o concerto verbal abstrato”. Éle só concebe e apreende simplesmente e em gerai, o que se concebe com a palavra. Designa tão somente êsse conceito universal.

Num sentido mais amplo, os gregos encaravam a linguagem òticamente, i.é a partir da escrita, na qual o falado obtém consistência. A linguagem está, i.é adquire permanência nas figuras escritas das palavras ditas. Nos sinais gráficos, nas letras, grammata. Por isso é a gramática que apresenta a tin* guagem, como ente, como algo que é. Enquanto pelo fluxo do discurso a linguagem escorre para uma fluidez sem consistência. Dêsse modo a doutrina da linguagem vem sendo interpretada gramaticalmente até nossos dias. Entretanto os gregos sabiam também do caráter vocal da linguagem, a phone. Foram êles que fundaram a retórica e poética. (Sem embargo, tudo isso não levou, por si mesmo, a uma interpretação correspondente da Essencialização da linguagem).

A reflexão normativa sôbre a linguagem permanece a interpretação gramatical. Ora ela descobre, entre os vocábulos e suas formas, uns que são desvlações, variações de formas fundamentais. A posição básica do substantivo' (nome) é o nominativo singular; p.e. o kyklos: o círculo. A posição básica do verbo é a primeira pessoa do singular do presente do indicativo, p.e: lego: digo. O infinitivo é um modus verbi especial, uma egklisis. De que espécie? É o que terá de se determinar agora. A melhor maneira é através de um exemplo. Uma forma do verbo mencionado, lego, é lexainto: êles (as pessoas em questão) poderíam ser ditos e chamados" p.ex. de traidores. Essa variação consiste precisamenle no seguinte: a forma derivada põe em evidência uma outra pessoa (3.ª), um outro n inner o (plural ao Invés de singular), um outro gênero (passivo e não ativo) um outro tempo (aoristo em lugar do presente), um outro modo, em sentido estrito, (optative e não indicativo). O que se designa com a palavra lexainto não é apresentado, como realmente dado, mas apenas como possível.

Tudo isso a forma derivada da palavra faz também comparecer. Deixa ser também entendido diretamente. Ora fazer também comparecer, deixar também entender e ver outra coisa, nisso está a faculdade da egklisis, pela qual a palavra, que estava em pé, perde o equilíbrio e se inclina para o lado. Por isso se chama egfclisis paremphatikos. A palavra qualificativa, paremphalno, diz de modo autêntico a atitude fundamental dos gregos frente ao ente, como o consistente.

Paremphaino se encontra em Platão (Timeu 50e) num contexto Importante. Investiga-se a essencialização do devir daquilo que devém. Devir significa: Vir a ser. Platão distingue três coisas: 1. to gignomenon, o que devém; 2, to en o gignetai, aquilo em que devém, isto é o melo em que se desenvolve o devir; 3. to hothen aphonoioumenon, aquilo do qual o que devém retira o molde da adequação. Pois tudo que devém e vem a ser alguma coisa, toma antecipadamente por modēlo de seu devir o que vem-a-ser

Para se esclarecer o significado de parem phamo deve-se considerar o item dois, aquilo em que uma coisa devém. é o que chamamos "espaço". Os gregos não possuem nenhuma palavra para dizer "espaço". Isso não é um acaso. Fizeram a experiência do que é "espacial" não a partir da eztensio mas do lugar [topos), como chora. Chora não significa nem lugar nem espaço e sim o que é tomado e ocupado pelo que está em si mesmo. O lugar pertence á própria coisa em si mesma. As diversas coisas, cada uma tem seu lugar próprio. Dentro dêsse "espaço'* caracterizado pelo lugar, se coloca o que devém e dêsse mesmo "espaço" local é retirado e extraído. Para isso ser possível, o "espaço" deve ser desprovido de qualquer aspecto que pudesse assumir de outra parte. Com efeito se se assemelhasse a qualquer uma das modalidades de aspecto que nêle ingressam, não poderia possibilitar, de vez que recebe formas de essência em parte opostas em parte multo diversas, a realização perfeita do modêlo, deixando aparecer seu próprio aspecto. Amorphon on ekeinon apason ton ideem osas melloi dechesthai pothen; omoion gar on ton epeisionton tini ta tet enantias ta te tes prapan alies phi/seos opot'elthoi dechomenon kakos an aphomoiot ten autou paremphainon opsin. Aquilo em que as coisas que devêm, são postas, não pode oferecer um aspecto e um viso próprio. (A indicação dêsse lugar do Timeu não pretende apenas esclarecer a compertlnêncla (8) entre paremphaino e on, do comparecer e ser, como consistência. Visa também aludir que pela filosofia platônica, isto é na interpretação do ser como idea, se prepara a transformação da Essencialização do lugar (topos) e da chora no espaço determinado pela extensão. Chora não podería significar; o que se aparta de todo particular, o que se desvia para uma parte, a fim de preclsamente dêsse modo admitir outra coisa e lhe dar lugar?)

Em alemão o infinitivo é a forma deslgnativa do verbo. Na forma verbal e no modo de significar do inifinitivo há uma deficiência, uma falha, o infinitivo já não faz aparecer o que o verbo manifesta de outras maneiras.

Também, na ordem do aparecimento histôric) das formas verbais da linguagem, o Infinitivo é um resultado posterior. E muitíssimo posterior, é o que se pode mostrar no infinitivo daquela palavra grega, cuja dignidade de investigação (Fragwürdigkeit) motivou nossa discussão. "Ser" em grego é einai. Sabemos que uma língua altamente culta se desenvolve do falar originàriamente arraigado ao solo e à. história: do falar dos dialetos. Assim a linguagem de Homero é uma mescla de vários dialetos. Êsses conservam a forma anterior da linguagem, Ora, na formação do infinitivo, os dialetos gregos se distanciam muitíssimo uns dos outros. Isso levou a investigação linguística a fazer precisamente da diferença do Infinitivo o principal critério "para separar e agrupar os dialetos[1]' (cfr. Wackernagel, Vorlesungtn über Syntax, I, 357s) .

No dialeto ãtico "ser" é einai, no arcádico, enai, no lésbico emmenai, no dórico, emen. Em latim ser é és$e, no osco é esum, no úmbrio é eram. Em ambas as línguas, oe modi jiniti já se haviam consolidado e eram patrimônio comum, enquanto a effklisis aparempfiatikos ainda conservava suas particularidades dialetais e oscilava entre elas. Vemos nessa circunstância um indício de que no conjunto da linguagem o infinito possui uma importância proeminente. A questão agora é de saber, se Êsse poder de persistência das formas do infinitivo depende do fato de representarem uma forma verbal tardia e abstrata, ou de estar o infinitivo à base de tôdas as variações do verbo. Por outro lado é justificada a advertência de se ficar de sobreaviso diante da forma do infinitivo, de vez que, do ponto de vista gramatical, é justamente o infinitivo a forma que transmite o mínimo da significação de um verbo.

Todavia ainda não terminamos de esclarecer totalmente a forma verbal de que tratamos, se se considera o modo em que costumamos falar de "ser". Dizemos "o ser", Ésse modo de falar resulta de uma substantivação do infinito, antepondo-lhe o artigo: to einai. orlginàrlamente o artigo ê um pronome demonstrativo. Diz que o que assim se mostra, está e é, por

assim dizer, por si mesmo. Na linguagem, as denominações demonstrativas e indicativas desempenham sempre uma função proeminente. Se dissermos apenas "ser", fica, o que assim dizemos, muito indeterminado. Entretanto pela transformação linguística do infinitivo num substantivo verbal como que se fixa o vazio, que já se encontra no infinitivo: assm se põe "ser'', como um objeto fixo. O substantivo "ser” supõe que aquilo, que dessa maneira se diz, “seja” por si mesmo, "O ser” torna-se agora alguma coisa que “é", quando manifestamente só o ente é, não o ser. Todavia fósse o ser, em si mesmo, algo, quando o ser-ente se nos oferece nos entes, mesmo quando não que é no ente, então deveriamos encontrá-lo. princlpalmente quando o ser-ente se nos oferece nos entes, mesmo quando não lhes tenhamos apreendido com precisão as propriedades especificas.

Ainda poderemos estranhar que o ser seja uma palavra tão vazia, se já a sua forma verbal assenta num esvaziamento e na aparente fixação dêsse vazio? Essa palavra “ser” se constitui pra nós numa advertência. Não nos deixemos atrair pelo extreme vazio da forma de um substantivo verbal nem tão pouco nos emalhemos na abstração do infinitivo ‘'ser’'. Já que pretendemos passar para o “ser” por através da linguagem, atenhamo-nos antes às formas: "eu sou", “tu és", “ête, ela, isto é", "nós somos etc., “eu era" "nós éramos”, “êles foram" etc. Todavia com isso a nossa compreensão, do que significa "ser”, e em que está a sua essência, em nada se esclarece. Ao contrário! Basta fazermos só uma tentativa!

Dizemos: “eu sou". Nessa acepção, qualquer um só pode dizer ser de si mesmo: o meu ser. Em que consiste êsse meu ser e onde se esconde? Aparentemente dizê-lo é para nós muito fácil, de vez que, de nenhum outro ente, estamos tão perto como do ente, que somos nós mesmos. Pois não somos nenhum dos outros. Todo outro ente também e já ”é", ainda quando nós não sejamos. Em aparência tão próximos do ente que nós mesmos somos, não podemos estar com relação a nenhum outro. Até mesmo nem poderemos dizer, sem sentido próprio, que estejamos próximos do ente, que nós mesmos somos, já pelo simples fato de o sermos. E todavia também aqui vale: ninguém está mais distante de sí mesmo do que êle próprio. Tão distante, como o eu está do tu, no “tu és".

Hoje porém vale o nós. Estamos na “época do nós" em oposição à época do eu. Nós somos, Qual ser evocamos nessa proposição? Também dizemos: as Janelas são, as pedra são. (9) Nós — somos. Será que reside nessa afirmação uma simples constatação do dado objetivo de uma pluralidade de eus? E o que hã com o "eu era" e "nós éramos”, com o ser no passado? Será que se nos foi embora? Ou será que não somos precisamente senão o que fomos? Por acaso não chegamos a ser justamente aquilo que somos?

A consideração das formas verbais DETERMINADAS do infinitivo “ser” produz o contrário de um esclarecimento do 3er, Além disso leva-nos a novas dificuldades. Comparemos o infinitivo "dizer" e a sua forma fundamental “eu digo” com o infinitivo "ser" e sua forma fundamental "eu sou”. “Ser” (sein) e "sou” (bin) mostram-se como vocábulos de radical diferente. Dessas diferem, por sua vez, as formas do passado "era" e “sido” (war e gewesen). (10) É a questão sõbre as diferentes raízes da palavra "ser”,

2.

A Etimologia da palavra "ser"

Em primeiro lugar se trata de referir brevemente, o que a filologia sabe a respeito das raízes que aparecem nas variações do verbo "ser”. Os conhecimentos atuais, a êsse respeito, não são de forma alguma definitivos. Nâo tanto, porque poderíam advir novos fatos, mas por se ter de aguardar ainda, que o sabido até agora seja examinado com novos olhos e numa investigação mais autêntica. Tôda a gama de variações do verbo “ser" é determinada por três raízes diversas.

As duas primeiras são indo-gennânicas e ocorrem também nas palavras gregas e latinas para “ser".

1, A raiz mais antiga e própria é "es”; em sânscrito asws, a vida, o vivente, que por si mesmo está em si mesmo, anda e pára: o que tem consistência própria. Aqui pertencem as formas verbais sânscritas, "esmi, esi, esti, asmi". Em grego correspondem-lhes eimi e einai em latim, esum e esse. For-

mam um conjunto: sunt (latim), sind e sein (alemão), É de se notar, que o "ísí" permanece desde o comêço em tôdas as línguas indo-geimânicas (estín, est.,,)

2. A outra raiz indo-germânica é bftã, bheu. A ela pertence o grego, phyo surgir, vigorar, imperar, chegar, por al mesmo, a por-se, a estar de pé e permanecer nessa posição. Bhü foi Interpretado até agora, de acõrdo com a concepção corrente e superficial de physis e phyein como natureza e como crescer. De acôrdo com uma interpretação mais originária, proveniente de uma discussão com o princípio da filosofia grega, revela-se o "crescer", como o surgir, que, por sua vez, é determinado pelo aparecer e apresentar-se (estar presente). Ültimamente se põe a raiz phy em conexo com pha. A physis seria assim o que surge para a luz, phyein, luzir, brilhar e por conseguinte aparecer (Cfr. Zeitschrlft für vergleichende Sprachíorschung, Bd. 59).

Da mesma raiz é o perfeito latino: jui, fuo; como também o alemão ‘'bin", bist, wir trirn, ihr birt (os dois últimos extintos no séc. XIV). Mais tempo durou, ao lado de "bin e bist", que permaneceram, o imperativo "bis" (tris mein Weib, sé minha mulher!).

3. A terceira raiz aparece apenas no âmbito de flexão do verbo germânico "sein" (ser): wes, sânserlto: vesami, germano: wesan -- habitar, permanecer deter-se; a ves pertencem: Vestia, Vasty, Vesta, vestibulum. Daí se formou no alemão: "gewesen", como ainda: was, war, es west, wesen. O participle wesend se conserva ainda em an-wesend, ab-wesend. O substantivo Wesen não significa originariamente "o que é", a guidãitas, mas o perdurar, enquanto presente, a presença e ausência, O "sens" do latim "prae-sens", "ab-sens" se perdeu. Será que a expressão latina "díi consentes" significa os deuses conjuntamente presentes?

Das três raizes retiramos as três significações, indicadas logo no princípio: viver, surgir, permanecer, A filologia as estabelece. Estabelece também que hoje desapareceram, de sorte que restou e se conservou apenas um significado abstrato, "ser". Sem embargo, é então que surge uma questão decisiva:

Como e em que concordam as três raízes Indicadas? O que traz e conduz a saga (11) do Ser? Em que se funda o nosso dizer do Ser por através de tôdas as suas variações linguísticas? A compreensão do Ser e o dizer do Ser são ambos a mesma coisa ou não? Como vigora e está presente na saga do Ser a distinção entre Ser e ente? Por mais valiosas que sejam as constatações da filologia, elas não podem bastar, pois é depois delas que começa a investigação.

Temos uma cadela de questões a formular:

1. Que espécie de "abstração" estêve em jõgo na formação da palavra "ser"?

2. Será que aqui se pode mesmo falar em abstração[7*9]

3. Qual é pois a significação abstrata, que restou?

4. A ocorrência, que aqui se manifesta — a saber, que significações diversas, equivalentes a experiências, se concretizem na flexão de um verbo e que verbo! — poderá tal ocorrência ser explicada, dlzendo-se simplesmente que algo se perdeu? De uma simples perda não se origina nada e multo menos ainda alguma coisa, que unifique e reúna na unidade de seu significado coisas originàriamente diversas.

5. Qual poderá ter sido a significação fundamental condutora, que serviu de guia & unificação aqui dada?

6. Qual a direção de significado, que se conserva através de tôda a reunião de tal união?

7. Será que não se deve libertar a História interna da etimologia dessa palavra, "ser”, da de qualquer outro vocábulo, cuja etimologia se investiga? Tal libertação não se torna uma necessidade principalmente quando se considera, que já as significações de suas raízes (viver, surgir, habitar) não referem nem revelam minúcias insignificantes?

n

8, Poderá ser, em si, completo e originário o Sentido do Ser, que. em razão de uma interpretação apenas lógleo-gramatical, se nos apresenta "abstrato-' e por isso mesmo derivado[0]

9. Será que isso se poderá mostrar a partir da Essencialização da linguagem, concebida de modo suficientemente originário?

Como a questão íundamental da metafísica, investigamos: "Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?" Nessa questão fundamentai já opera a questão prévia: O que há com o Ser?

O que entendemos com as palavras "ser”, “o ser”? Na tentativa de uma resposta logo nos vemos em perplexidade. Como que procuramos apreender o inapreensive). E no entanto continuamente somos tocados pelos entes, dêies dependemos e sabemos, que nós mesmos somos “entes”.

Para nós o “Ser” só vale como um som verbal, como um têrmo gasto. Já que só isso ainda nos resta, devemos então tentar apreender, ao menos, êsse último resto de posse. Por isso investigamos a questão: como se comporta a palavra, "o ser”?

Respondemos a essa questão em duas vias, que nos conduziram à gramática e à etimologia da palavra. Reunamos agora o resultado dessa dupla discussão da plavra "ser”:

1. A consideração gramatical da moríologia da palavra deu o seguinte resultado: os modos determinados da significação da palavra já não chegam a ter validez no infinitivo mas desaparecem. A substantivação do infinito fixa e objetiva completamente êsse desaparecimento. A palavra se torna um nome que designa algo indeterminado.

2. A consideração etimológica do sentido da palavra chegou a estabelecer: o que hoje e desde de há muito evocamos com o nome “ser”, é, segundo o significado, uma fusão niveladora de três significações de raízes diversas. Em sentido próprio e de modo determinante, nenhuma delas prevalece no significado do nome. Essa íusãp e aquêle desaparecimento convergem entre sl. Na conjugação dêsses dois processos encon-

tramos, assim, uma explicação suficiente para □ fato, donde partimos, i.é para o fato de ser a palavra "ser" vazia e de significação flutuante,

NOTAii

(!) Na tradução trocamos os exemplas do texto de Heideg^ei, porque seus iMjírespofrdenies literais em português não evidenciam o que o autor pre* tende ciplicar, No texto original o» exemplos são; "'des Gehin[1]" (= o andar), "dss Fallen[1]' (= o cair), "das Tr&umcn** (= o sonhar). Substituímos j s dois primeiros por "o voar" e "o chorar" respectivainehti*

(2) Trocamos ttovâinenté o exemplo do original pela mesma razão exposta nn note anterior. O exempla dado por Heidegger é "das. Mata*- = a casa» cujo verbo derivado "casar" não corresponde quanto ao significado ao vrebo alemão "hausen" (= morar).

(3j O exemplo do original é "êle morreu de íim mat incurável'\ Outra 'roca dc exemplo paio mesmo motive.

(4) t) ACADÈMICQ-DAS SCRULM&SSIGE; O acadêmico diz t ensino catenoiipodo doa escolas e academias dn antígüídndc posterior.

<,&) SiMPLIMCÁDO=VERFLACHTÜ têmio alemão 4 mais plástico do que o portvgiiés. '•'VerftecM" d&rlva-sc de "flach" = plano, chato, raso, e algnifka "arrasado"» "aptenado", "achatado",

(6) TOMA UMA POSIÇAO=SITZT: È uma locução difícil dc traduzir, Tentemos fazê-la por meio de uma perl frase.

(7) DtÜPüEICAO=AUSEINAEDERSETZUNG: Traduzimos coir a mesma oatevrii. "di5-poaiç&Q[H]i duas palavras alemães; "Auseinandersetzwng** e "AusqinandertretenAmbas são compostas do mesmo prefixo, "»useínander" l= um fora do outro), o radical» porém, uma vez é o verbo "treten" /= andar para frente, marchar), oiüra vez é o verbo "'srtzrn*' (= pôr, colocar). Ambas as eomposlçCes dizem assim sob aspectos um pouco diferentes, o sair rcspeelivamenle pôr um fora do outro, o que procuramos traduzir, servindo-nos do senlido e da etímologlR, com a palavra dis-posição.

'«) C()MPERTIS£NCJA=ZUSAMME^GEH^RIEFIT: Substantivo formado fo ' advérbio. "ztissamman'* (=conjuntametife) e do verho "içehôerew" (= l= pertencer), significando destarte o estado de duas ou main coisas pertencerem em conjunto urna e outra. A o que procuramos exprimir com a pQlavin "compertinínci a'[1].

(9) Em alemão as formas da primeira e terceira pessoa do plural do prescpíc do indicativo do verbo, [J]scin** (ser) são idênticas, "si nd ", de sorte cíUs se diz: "Die Steine smd" (=x as pedras ráo) e *wlr jínd[hl] nés ídaj. (=

(10) Em alemão as formas do imperfeito do indicativo e subjuntivo e a forma do partielpio passado do verbo, [u]sein" (= ser) difereir niorfològi'Umente das outras formas, tendo sido derivadas de outro radical, a atber, wej. Êsse radk&i Dão aparccj* no verbo ser das línguas latina c nco-latinas.

(11) SAGAz=SÃ(iE* à palavra alemã, "Sage" deriya-se dc verbo "sSRtn" i= dizir). Na linguagem corrente significa ou "n boato[11], " c íliz-quc-diz'[1], ou *te tendk \ "o mito**, "o conto'*, No português medieval se conhere a mesm-i pala\ra, "a saga" rom o secundo sentido da palavra alemã Heidegger rmpre :ta-lhe um arntido técnico significando com a palavra "Suge"» o dizer originário do Ser, que rnnstitul o espaço pm que n 11 ngnag^n» se cp sen ela* ,• ia, C mesmo significado é conferido na tradução à antiga palavra portWutMi, ''saga",



A QUESTÃO SOBRE A ESSENCIALIZAÇÃO DO SER

Investigamos a palavra “ser" para penetrarmos no fato em aprêço e o colocarmos no lugar que lhe pertence. Pois não queríamos aceitá-lo às cegas, como admitimos o fato de que há gato e cachorro. Queríamos tomar uma atitude frente a êle. E o queríamos mesmo com o risco de um tal “querer" parecer obstinação e alheiamento do mundo, que, agarrado a análises de meros vocábulos, julga real o Irreal e extravagante. Queríamos iluminar por dentro o fato. Como resultado dêsse esfôrço, constatamos que a linguagem forma, em seu processo linguístico, “infinitivos”, por ex., “ser", que, com o tempo, se transformou no significado gasto e indeterminado da palavra. É de fato assim mesmo. Ao invés de lograrmos uma iluminação por dentro do fato, juxtapusemos-lhe ou pospusemos-lhe um outro da história da língua.

Se nos voltássemos agora sôbre êsses fatos da história da lingua a fim de Investigarmos, por que são assim, como são, tudo o que, talvez, ainda pudéssemos aduzir para explicá-los, longe de esclarecê-los, os tomaria apenas mais obscuros. O fato, pois,.de estarmos diante da palavra “ser” na situação em que estamos, só confirma a sua Iniludível facticidade. E a êsse ponto já chegamos desde muito tempo. Nisso se baseia a posição corrente da filosofia, que de antemão explica: a palavra "ser" possui a significação mais vazia de conteúdo e por isso mesmo a mais extensa envergadura. O que se pensa com a palavra “ser”, o seu conteúdo, é por isso de máxima universalidade, o penus. O "ens In genere”, como diz a antiga ontologia,

pode-se, de certo, explicar (1). por outro lado, não é menos certo, que nêle não há nada mais que buscar. Pretender-se ligar a essa palavra vazia até mesmo a questão decisiva da metafísica, nada mais significa senão uma total contusão. Aqui só hã uma possibilidade: reconhecer o mencionado fato da vaculdade da palavra e deixá-lo assim em paz. E agora, poderemos fazê-lo aparentemente com a consciência tanto mais tranqüila, posto que foi elentlfieamente explicado pela história da própria linguagem.

Portanto, afastemo-nos do esquema vazio dessa palavra ‘‘ser’’! Todavia, para onde jr? A resposta não poda ser difícil. Mo máximo só poderemos estranhar termo-nos detido, por tanto tempo e em tantos pormenores, a palavra "ser”! Afastemo-nos, pois, dessa palavra vazia e universal e atenhamo-nos às singularidades dos domínios particulares do ente em st mesmo. Para isso dispomos imediatamente de uma multidão de coisas. Em primeiro lugar, das coisas palpáveis, de tudo que temos, a tôda hora, ao alcance das mãos, instrumentos, veículos, etc, Caso êsses entes singulares se nos afigurem demasiado cotidianos, não suficientemente grãflnos e condizentes com "metafísica", poder-nos-iamos ater à natureza, que nos cerca, a terra, o mar, as montanhas, os rios, as florestas, e os diversos entes singulares, que contém: árvores, pássaros e insetos, hervas e pedras. Se pretendermos coisas grandes, a terra está bem próxima. Ente do mesmo modo, como o cume mais próximo, é a lua, que surge por detrás, ou um planeta. Ente é a multidão e o acotovelar-se dos homens numa rua movimentada. Entes somos nós mesmos. Entes, os japonêses. Entes, as fugas dé Bach. Ente, a catedral de Estrasburgo. Entes são os hinos de Hcelderhn. Entes, os criminosos. Entes, os loucos de um manicômio.

Entes, os há por tôda parte e sempre à vontade. Certamente. Mas, donde sabemos, que tudo isso, que indicamos e enumeramos, com tanta segurança, é sempre e cada vez um ente? A pergunta parece insensata, pois com efeito podemos constatar, sem possibilidade de engano para qualquer homem normal, que tudo isso é ente. (E para tanto nem é mesmo necessário usar têrmos exóticos para a linguagem corrente, como "ente” e ‘‘o ente”) . Não pretendemos pôr em dúvida, que todos êsses entes sejam, fundamentando a nossa dúvida na

constatação pretensamente cientifica de que tudo, que então experimentamos, não passa de sensações, e nós não conseguiremos sair de nosso corpo, do qual depende sempre tudo que enumeramos. Queremos, de antemão, fazer notar, que essas considerações, que tão gratuita e fàcilmente se dão ares profundamente críticos e superiores, são completamente destituídas de crítica.

Ao invés, DEIXAMOS o ente assim, como, na vida diária e nas grandes horas e instantes, nos comprime e agride, exalta e deprime. Deixamos todo ente ser, como é. Todavia, para mantermo-nos no vórtice de nosso ser Histórico, (geschichtliches Dan-seln), assim como naturaimente somos sem sutileza alguma, para deixarmos o ente ser sempre o ente, que é, devemos saber, de antemão, o que significa: ”ê” e “ser”.

Como então poderiamos constatar, que um pretenso ente, em dado lugar e tempo, não é, se não soubéssemos, de antemão, distinguir claramente entre Ser e não-Ser? Como poderiamos realizar essa distinção nítida, se de modo igualmente nítido e determinado não soubéssemos, o que significa em sl mesmo aquilo que se distingue na distinção, qual seja, não-ser e ser? Como o ente podería sempre e cada vez ser para nós um ente, se não já entendéssemos “ser" e “não-ser"?

Ora constantemente se nos deparam entes. Distinguimo-los de acôrdo com o seu ser. De um modo ou de outro julgamos sôbre ser e não-ser. Sabemos, portanto, univocamente, o que significa “ser”. A afirmação, de que essa palavra é vazia e indeterminada, seria apenas um modo de falar superficial e um engano.

Com tais reflexões caímos numa situação extremamente ambígua. No comêço constatamos: a palavra “ser" não nos diz nada de determinado. E em nada nos enganamos a nós mesmos. Achamos e continuamos também agora a achar: “ser” tem uma significação flutuante, indeterminada. De outro lado a consideração, que acabamos de realizar, nos convence de que distinguimos o “ser" clara e seguramente do não-ser.

Para orentarmo-nos aqui, temos que considerar o seguinte: de certo, se pode duvidar, que, em algum tempo e lugar, um ente partciular seja ou não seja. Se a janela all, por exemplo, que eertamente é um ente, esteja ou não esteja fechada.

Sôbre isso nos poderemos enganar. Todavia já para isso poder ser posto simplesmente em dúvida, deve-nos palrar, antecipadamente, no espírito, a distinção determinada entre ser e não-ser. Que o ser seja diferente do não-ser, disso não duvidamos nesse caso.

Assim a palavra "ser" é indeterminada em sua significação e, entretanto, nós a entendemos sempre determtnadamente. "Ser" se mostra pois como algo Intelramente indeterminado, totalmente determinado. De acôrdó com a lógica corrente, apresenta-se aqui uma manifesta contradição. Ora, algo, que se contradiz, não pode ser. Não há um círculo de quatro ângulos. E, sem embargo, há essa contradição: o Ser como algo determinado, inteiramente indeterminado. Se não nos iludirmos e nos muitos negócios e ocupações do dia tivermos um Instante de tempo para reflexão, veremos, que estamos bem dentro no meio dessa contradição. Êsse nosso estar na contradição é tão real como mal podería. ser outra coisa que assim denominamos, mais real do que cachorro e gato, automóvel e jornal.

O fato de ser para nós o ser uma palavra vazia, adquire de repente todo um outro viso. Por fim começamos a suspeitar da vacuidade afirmada dessa palavra. Ao refletirmos mais de perto, termina por se estabelecer, que, em todo o desaparecimento, confusão e universalidade de seu significado, entendemos com a palavra ser algo de determinado. Tal determinado, o é em tais condições e tão único em sua espécie, que temos ãté de dizer;

O Ser, que convém a qualquer ente e assim se dispersa no corriqueiro, é o que há simplesmente de mais sui generis (elnzigartig).

Tudo o mais, todo e qualquer ente, mesmo sendo único, pode ainda ser comparado com outro. . A sua determfnabilldade cresce até em função dessas possibilidades, numa múltipla indeterminação. o ser, ao contrário, não se pode comparar com nada. Para éle, o outro só é o Nada. E aqui não há nada para comparar. Se, portanto, o Ser representa, o que há de mais único e determinado, então também a palavra "ser" não poderá ser vazia. E de fato nunca é vazia. Uma comparação nos convencerá fàcilmente disso. Ao percebermos a palavra "ser".

se]a ouvindo-a no som da voz ou vendo-a nos caracteres escritos, ela sempre se nos apresenta diferente da seqüência de sons ou letras, "abrakadabra". Essa também é uma série de sons, mas logo dizemos, que é sem sentido, embora, como fórmula mágica, possa ter o seu sentido. Désse modo, porém, o Ser não é sem sentido, igualmente, escrito ou visto, o "ser" é logo diferente de "Itzomil". Também essa forma escrita é uma sucessão de letras, mas que não nos permite pensar nada. Uma palavra vazia não há. O que há é uma palavra, em ai cheia de conteúdo mas que se desgastou. O nome "Ser" conserva sua fôrça denominativa. Aquela norma: "afastemo-nos dessa palavra vazia, "ser" e atenham-nos aos entes particulares" 1, não constitui apenas uma indicação precipitada mas altamente contestável. Reflitamos tudo, ainda uma vez, num exemplo, que, como todo exemplo, aduzido no âmbito de nossa investigação, nunca esclarecerá em todo o seu alcance todo o estado da questão, e por isso mesmo fica sujeito a reservas.

Fomos para exemplo no lugar do conceito universal "ser", a representação universal "árvore". Ora, ao termos de dizer e definir, o que é a essência da árvore, afastamo-nos de sua representação universal e nos dirigimos para as espécies particulares de árvore e seus exemplares Individuais. Trata-se de um procedimento tão óbvio, que quase nos acanhamos de ainda mencioná-lo. Entretanto, a coisa não ê tão simples assim. Como poderiamos simplesmente encontrar o tão Invocado particular, as árvores singulares, COMO TAIS, i.é, como árvore; como poderiamos até mesmo procurar simplesmente o que seria, como árvore, se já não nos guiasse, como um farol, a idéia, do que é simplesmente uma árvore? Se essa idéia universal de árvore fôsse tão indeterminada e confusa, que não nos pudesse prestar indícios seguros para a procura e busca, podería então acontecer, que, em lugar de árvores, apresentássemos automóveis ou coelhos, como casos particulares, como exemplares de árvore. 8e é certo, que, para uma determinação mais precisa da variedade da essência de árvore, devemos percorrer o singular, será, ao menos, igualmente certo, que um descobrimento da variedade essencial e da essência só se poderá exercer e progredir, quanto mais orlglnàriamente nos representarmos e soubermos a essência universal de "árvore, o que significa aqui a essência do "vegetal "e isso importa na essên-

cia" do ser vivo "e da "vida". Poderiamos registrar milhares e milhares de árvores, se não nos iluminasse préviamente, se não se determinasse com clareza crescente a partir de sl mesmo e de seu fundamento essencial um saber sôbre a ARVORIDADE, que se fôsse desdobrando progressivamente, tudo aquilo seria uma emprêsa írivola, em que, por causa de tantas árvores, já não veriamos a árvore.

Quanto, porém, ao significado universal "ser", poder-se-ia objetar que, tratando-se precisamente do que há de mais geral, já não é possível ascender para algo superior e mais alto. Tratando-se do conceito supremo mais universal o convite de aplicar-se a seus "inferiores" para superar-lhe o vazio, não é só recomendável como também a única saída possível.

Por mais contundente que essa observação possa parecer, não é, sem embargo, verdadeira. Citemos duas razões:

1. É simplesmente contestável, que a universalidade do Ser seja a do gênero (Genus) . Já Aristóteles pressentiu essa problematicidade. Em consequência, é contestável, que o ente singular possa servir de exemplo'' do ser, como êsse carvalho serve de exemplo para a árvore em geral". £ problemático, que os modos do Ser (Ser como Natureza, Ser como História) representem "espécies" do gênero "Ser".

2. A palavra "ser" é, de fato, um nome universal e, aparentemente, uma palavra entre outras. Tal aparência, entretanto, engana. O nome e o seu denominado são únicos. Por isso todo esforço de imaginá-lo por meio de exemplos é, no fundo, errado e justamente no sentido de que todo, exemplo não prova demais e sim de menos. Assim, quando acima se lembrou a necessidade de têrmos de antemão que saber, o que significa "árvore", para podermos procurar e encontrar as espécies particulares de árvore e seus exemplares individuais, o mesmo vale e com maior razão para o Ser. A necessidade de já entendermos a palavra "ser", é suprema e incomparável. Assim não se segue da "universalidade" do "Ser" com relação a todo ente, que nos afastemos, o mais depressa possível, dela e nos voltemos para o particular; antes se depreende o contrário, a saber, que nos atenhamos a ela, transformemos em saber a especificidade dêsse nome e sua denominação.

Frente ao fato de nos ser o significado da palavra, "ser'', um vapor indeterminado, está êsse outro fato de o sempre entendermos e distinguirmos com certeza do não-ser. Mas êsse último não é um segundo fato. Constituem ambos entre si uma única unidade. Essa unidade perdeu para nós o caráter de fato. Não a encontramos absolutamente entre outras coisas dadas objetivamente {vorhanden), como algo também dado objetivamente (vorhanden) . Pressentimos, ao contrário, que algo acontece com o que, atè agora, só temos apreendido, como um fato. E acontece de uma maneira, que exorbita do âmbito de qualquer outra ocorrência (Vorkommnls).

Sem embargo, antes de procurarmos apreender, em sua verdade, o que ocorre com êsse fato, tentemos ainda, e pela última vez, tomá-lo, como algo conhecido e banal. Suponhamos, que êsse fato simplesmente não exista. Admitamos, que não haja essa significação indeterminada, e que não entendamos sempre, o que ‘ser" significa. O que ocorrería nesse caso? Apenas um nome e um verbo de menos em nossa linguagem? De forma alguma. Já não havería simplesmente linguagem alguma. O ente já não se nos manifestaria, como tal, em palavras. Já não havería nem quem nem o que se pudesse falar e dizer. Pois dizer e evocar o ente, como tal, inclui em si compreender de antemão o ente, como ente, i.é o seu ser. Suposto que simplesmente não compreendéssemos o Ser, suposto que a palavra, "ser”, não tlvese nem mesmo aquela significação flutuante, então já não baveria nenhuma palavra. Nós mesmos nunca poderiamos ser aquêles que falam. Já não poderiamos ser aquilo que somos. Pois ser homem significa ser um ente que fala. O homem, só pode ser aquêle, que fala "sim” e “não”, por ser no fundo de sua Essencialização, um falante, o falante. É essa a sua grandeza e. ao mesmo tempo, a sua miséria. É o que o distingue da pedra, do vegetal, do animal mas também dos deuses. Ainda que tivéssemos mil olhos e mil ouvidos, mil mãos e mil outros sentidos e órgãos, se, porém, a nossa Essencialização não con-sistisse no poder da linguagem, permanecer-nos-ia fechado e vendado todo ente: o ente, que nós mesmos somos, não menos do que o ente, que nós mesmos não somos.

Assim, do que fica dito até agora, se evidencia o seguinte: ao classificarmos, de início, como um fato, ser (primeiro sem

nome) para nós o Ser uma palavra vazia de significação flutuante, des-classlcamo-lo e, des-classificando, o de-gradamos em sua própria eminência, Na realidade, porém, a compreensão do Ser, embora indeterminada, possui para a nossa existência a suprema eminência, porquanto aí vai e se afirma o poder, no qual se funda simplesmente a possibilidade essencial de nossa existência. Não se trata de um fato entre outros fatos e sim de algo, que, em razão de sua eminência, exige a maior consideração, suposto naturalmente, que nossa existência, que sem^fe é Histórica, não nos seja indiferente, E ainda assim, mesmo para a existência nos ser indiferente, temos que compreender o Ser. Sem essa compreensão nem poderemos dizer "não" à existência.

Somente, dignificando em sua eminência, essa proeminêncla da compreensão do Ser, preservamo-la, como eminente. Mas de que modo poderemos dignificar essa eminência? Coibo mantê-la em sua dignidade?

Isso não se encontra ao arbítrio de nossa vontade!

Em razão de a compreensão do Ser flutuar, às mais das vêzes, num significado indeterminado e permanecer, no entanto, certa e determinada em nosso saber a seu respeito; em razão de continuar, em tôda a sua eminência, obscura e confusa, velada e oculta, deve ser revelada, esclarecida e desocultada. O que só poderá ocorrer, inquirindo essa compreensão do Ser — que, de início, tomamos apenas, como um fato —, a fim de colocá-la em questão.

A investigação é a maneira autêntica, adequada e única de se dignificar o que, por sua suprema eminência, detém, em seu poder, a nossa existência. Essa compreensão do Ser e, mais ainda, o Ser mesmo constitui, portanto, o que há de mais digno de ser posto em questão (das Fragwürdigste) (2) em tôda investigação. A autenticidade de nossa investigação se mede assim, quanto mais imediata e diretamente nos mantivermos fiéis ao que é mais digno de ser investigado, a saber, ao fato de que o Ser é para nós a compreensão (das Verstandene) inteiramente indeterminada e, ac mesmo tempo, sumamente determinada.

Compreendemos a palavra "Ser" e com ela tôdas as suas variações, ainda que tal compreensão pareça indeterminada.

O que compreendemos, o que se nos manifesta, de algum modo, na compreensão, dêle dizemos, que tem um sentido. O Ser, porquanto é simplesmente compreendido, tem um sentido, Fazer a experiência e conceber o Ser, como o que mais é digno de ser posto em questão (das Fragwürdigste), Inquirir, portanto, o Ser pròpriamente, não significa outra coisa do que investigar o sentido do Ser,

No Tratado "Ser e Tempo" a questão sôbre o Sentido do Ser é posta e desenvolvida pela primeira vez na história da filosofia, COMO QV ESTÃO, pròpriamente dita. Nèle também se diz e fundamenta detalhadamente o que se entende por Sentido (a saber a manifestação do Ser e não apenas do ente como tal, cfr. Sein und Zeit, U 2, 44, 56).

Por que já não podemos chamar de um fato, o que agora mencionamos? Por que essa designação de fato era, desde o inicio, enganadora? Porque a nossa compreensão do Ser não se dá simplesmente em nossa existência, como, por exemplo, o fato de possuirmos lóbulos auriculares dêsse ou daquele feitio. O pavilhão auditivo, ao invés de lóbulos, poderia ser feito de outra forma. Ora, que compreendemos o Ser, não é apenas real mas também necessário. Sem essa abertura do Ser não poderiamos, de forma alguma, ser "homens”. Que o sejamos, não é, sem dúvida, absolutamente necessário. De per si subsiste a possibilidade de o homem simplesmente não ser. Houve até um tempo em que o homem não era. Quer dizer, rigorosamente falando, não podemos dizer, houve um tempo em que o homem não ERA. Em todo tempo o homem era, é e será, porque o tempo só se temporaliza (zeitigt), enquanto o homem é. Não houve tempo algum em que o homem não fôsse, não porque o homem seja desde tôda e por tôda a eternidade, mas porque tempo não é eternidade, porque tempo só se temporaliza num tempo, entendido como existência Histórica do homem. Se, porém, o homem está na existência, é uma condição necessária que êle possa estar presente ao Ser (da-sein), i.é que êle compreenda o 3er. Enquanto isso íôr necessário, o homem será também Historicamente real. Por isso sempre compreendemos o Ser, e não apenas, como podería parecer, de início, no modo de seu significado verbal flutuante. A determinação, em que ihe compreendemos o significado indeterminado, pode-se, ao

contrário, delimitar univocamente (eindeutig), e não só, como algo acessório, mas, como a determinação, que, sem o sabermos, nos domina desde o fundamento de nosso ser, Para mostrá-lo, partimos novamente da palavra, "ser", Deve-se ressaltar, porém, que, de acôrdo com a questão condutora da metafísica, exposta no primeiro capítulo, a palavra, "ser" se emprega aquJ numa tal envergadura, que ser arco só encontra limites no Nada. Tudo, que não seja simplesmente nada, e até mesmo o Nada, "pertence" ao Ser.

Nas reflexões precedentes demos um passo decisivo. Num curso de preleções tudo depende de tais passos. Perguntas ocasionais, que me foram feitas acêrca do curse, denotam repetidamente, que os senhores, em geral, sempre me ouvem na direção errada e se atém a detalhes particulares. £ certo, que, nos cursos das ciências, interessa também o nexo e a estrutura interna. Mas para as ciências êsse nexo se determina imediatamente a partir do objeto, que, de alguma maneira, é sempre objetivamente dado, Na filosofia, ao contrário, o objeto não apenas não é objetivamente dado, como nem há simplesmente objeto algum. A filosofia é o processar-se de um acontecimento (Geschehnis), que sempre de nôvo, deve apreender para si mesma o Ser (no manifestar-se, que êle faz de si mesmo e que a éle pertence). Sòmente no processo dêsse acontecimento (Geschehen) se abre a verdade filosófica. Por isso torna-se indispensável e decisiva aqui a re-petição e com-petição (Nach- und Mitvoilzug) (3) dos diversos passos dados no processo mencionado.

Que passo demos? Que passo temos de dar sempre de. nôvo?

Em primeiro lugar evidenciamos o seguinte: A palavra, "ser", tem uma significação flutuante. Equivale quase que a uma palavra vazia. A discussão mais acurada dêsse fato revelou que a flutuação do significado da palavra encontra sua explicação 1. no desaparecimento constitutivo do infintivo; 2. na confusão, em que se fundem tôdas as três significações originárias dos étimos.

A seguir caracterizamos o fato assim explicado, como o ponto de partida inabalável de tõda investigação tradicional da metafísica sòbre o "ser". Ela parte do ente e para o ente se

dirige. Não parte do Ser para o que, na sua manifestação, é digno de ser põsto em questão (das Fragwiirdigste) . Põsto que a significação e o conceito, “ser", possuem a máxima universalidade, a metafísica como “física" já não pode, para uma determinação maior, alçar-se mais alto. Assim resta-lhe apenas um caminho: descer do universal para o ente singular. Dêsse modo se enche o vazio do conceito de ser a partir do ente. Ora, a indicação de "afastar-se do Ser e voltar-se para o ente singular", revela-se, sem saber como, uma burla de si mesma.

Com efeito, o tào invocado ente singular só se nos poderá abrir e manifestar, como tal, se, préviamente, já compreendermos e na medida em que prèviamente compreendermos o Ser na sua Sssencialização.

Essa Essenclallzação já se iluminou, embora ainda não tenha sido investigada (embora AINDA permaneça isenta de Investigação) .

Lembremos agora a pergunta levantada de inicio: Será o Ser apenas uma palavra vazia? Ou será êle, e a investigação da questão do Ser, o destino da História espiritual do Ocidente?

Será o Ser sòmente a última fumaça de uma realidade que se evapora, frente á qual a única atitude seria a de deixã-la evaporar-se com indiferença? Òu Será êle o mais digno de ser põsto em questão?

Nessas interrogações damos o passo decisivo, que nos faz passar de um fato indiferente e do pretenso vazio de significação da palavra “ser” para o acontecimento mais digno de ser põsto em questão (das fragwürdigste Geschehnis), qual seja de o Ser se abrir e manifestar necessariamente em nossa compreensão .

O simples fato aparentemente inabalável, em que cegamente se funda a metafísica, está abalado,

Até agora procuramos apreender na questão sôbre o Ser, principalmente, a palavra em sua forma e significação. Ora, mostramos, que a questão sôbre o Ser não é uma questão de gramática e etimologia. Se, não obstante, ainda agora voltamos a partir da palavra, é que a linguagem deve ter, aqui e sempre, uma importância tòda particular.

Geralmente na linguagem, a palavra vale como uma expressão secundária que acompanha as vivências. Porquanto

nas vivências se vivem coisas e processos, serve-lhes a linguagem de expressão mediata, por assim dizer, de reprodução do ente vivido. A palavra "relógio" por ex., possibilita uma tríplice distinção, bem conhecida: 1. quanto à forma que se pode ouvir e ver; 2. quanto ao significado, que com ela se pensa; 3. quanta à coisa: um relógio, êsse relógio. O primeiro aspecto é uma indicação do segundo e êsse a desginação do terceiro. Do mesmo modo, presumimos nós, podemos distinguir, quanto à palavra "ser", a forma, o significado e a coisa. E não é difícil de ver, que, enquanto permanecermos na forma da palavra e em seu significado, ainda não chegamos, com a nossa questão sôbre o Ser, até a coisa mesma. Quiséssemos pretender, havermos já apreendido a coisa mesma, i.é, o Ser, mediante a explicação da palavra e seu significado, seria um êrro demasiado evidente. Não devemos cometê-lo, Seria proceder, como alguém, que tentasse estabelecer e Investigar os movimentos do éter, da matéria, os processos atômicos, empreendendo discussões gramaticais sôbre os vocábulos "éter", e "átomo", em lugar de empreender os necessários experimentos físicos.

Portanto, tenha a palavra "ser" um significado indeterminado ou determinado ou, como se mostrou, ambos ao mesmo tempo, trata-se de chegar à coisa em si mesma, ultrapassando todo o plano das significações. No entanto, será o Ser, por acaso, uma coisa, como relógio, casa ou um ente qualquer? Já nos deparamos muitas vêzes e já estranhamos bastante, que o Ser não é nada de ente nem entidade constitutiva de algum ente. O Ser do edifício lá defronte não é TAMBÉM alguma coisa nem da MESMA espécie que o telhado e o porão. A palavra, por conseguinte, e à significação "Ser" não corresponde coisa alguma.

Dai, porém, não se poderá deduzir, que o Ser consista apenas na palavra e seu significado. A significação da palavra não constitui, como significação, a essência do Ser. Isso significaria: o Ser do ente, por ex. daquele edifício, consiste numa significação verbal. O que seria manifestamente um disparate. Ao Invés, com a palavra "ser", com o seu significado, através dêle pensamos no Ser em si mesmo, só que êle não é uma coisa, se entendermos por coisa um ente qualquer.

Disso se segue, que, na palavra "ser" em suas variações o em tudo que se acha na sua esfera verbal, palavra e significado mantém uma ligação mais originária com o que com êle se pensa, e vice versa, Q Ser, em sl mesmo, está ordenado e referido à palavra de modo muito diferente e bem mais essencial do que qualquer ente.

A PALAVRA "SER", EM CADA UMA DE SUAS VARIAÇÕES, SE COMPORTA COM RESPEITO AO SER EM SI MESMO POR ELA EVOCADO DE UM MODO ESSENCIALMENTE DIVERSO DO QUE TODOS OS OUTROS SUBSTANTIVOS E VERBOS DA LINGUAGEM COM RELAÇÃO AO ENTE NELES EVOCADO.

Retroativamente daí resulta, que as explicações já dadas sÕbre a palavra "ser” têm outro alcance e importância do que outras quaisquer discussões sôbre palavras e expressões linguísticas a respeito de qualquer coisa. Ora, se também aqui, tratando-se da palavra "ser", há uma conexão originalíssima (ureígene} entre palavra, significação e o Ser em si mesmo, embora por assim dizer, falte a coisa, não devemos, por outro lado, pensar, que, a partir da caracterização do significado da palavra, já se pudesse como que desdobrar a Essencialização do Ser,

Após essa consideração intercalada sôbre a peculiaridade, com que a questão sôbre o Ser se vincula intimamente & Investigação sôbre a palavra, retomamos novamente a marcíía de nossa Investigação. Trata-se de se mostrar, que e em que medida nossa compreensão do Ser possui uma determinação própria e tem a sua orientação disposta pelo Ser mesmo. Ao partirmos agora de um modo de dizer do Ser, uma vez que de certa maneira a isso somos obrigados sempre e essenclalmente, é que tentamos e procuramos atender ao Ser em sl mesmo, dito naquele modo. Escolhemos um modo de dizer simples, corrente e quase descuidado, no qual o Ser se diz numa forma verbal, cujo uso é tão freqdente que mal o notamos,

Dizemos: “Deus é”. “A terra é”. “A conferência é na salt de aula”. “Êste homem é da Suábia”. “A taça é de prata”. “O camponês está no campo". “O livro é dêle" (4.) “Êle é da morte”. “Vermelho é Backbord". "A miséria da fome está na Rússia”. "O Inimigo está de retirada”, “O pulgão está nos vinhedos” . "O cão está no jardim”. "Sôbre todos os cimos é paz”.

Cada vez se pensa o “é" diferentemênte. Disso nos podemos persuadir, sem dificuldade, princípãlmente se tomarmos êsse modo de dizer assim como realmente se dá, ou seja não como simples proposições nem como exemplos isolados de uma gramática mas como pronunciados a partir de determinada situação, tarefa e disposição afetiva.

"Deus é”: quer dizer: "É REALMENTE EXISTENTE (GEGENWARTIG). "A terra é”: quer dizer: a experimentamos e pensamos, como CONSTANTEMENTE DADA (vorhanden); "A conferência é na sala de aula”; significa: TEM LUGAR. "Éste homem é da Suábia”; diz: PROVEM DE LA. “A taça é de prata"; significa: Ê FEITA DE, "O camponês está no campo" Significa: TRANSFERIU SUA ESTADA PARA O CAMPO, AI SE DETÉM "O livro é dêle” significa: ÊLE LHE PERTENCE A ÊLE. "Èle é da morte” (5) significa: ÊLE SUCUMBIU A MORTE. “Vermelho é backbord’’ significa: FSTA POR. “O cão está no jardim” significa; ANDA POR LA. “Sôbre todos os cimos é serenidade” significa o que??? Significará o “é” nesses versos: a serenidade se encontra, é dada, tem lugar, se detém? Nada disso serve aqui. E entretanto é o mesmo simples “é". Ou significa o verso: Sôbre todos os cimos REINA serenidade, como numa classe de aula reina silêncio? Também não !Ou talvez: sôbre todos os cimos jaz ou vigora a serenidade? Isso seria melhor, mas também essa descrição não é adequada.

“Sôbre todos os cimos é serenidade”. O “é" não se deixa circunscrever e contínua um simples *'é”! dito naqueles poucos versos, que Goethe escreveu a lápis no umbral da janela de um casebre de madeira em Kickelhalhn perto de Ilmenau (cfr. a carta de Zelter dc 4 de setembro de 1831). É estranho vacilarmos e hesitarmos com a circunscriçâo e terminarmos por abandoná-la completamente, não porque a sua compreensão íôsse demasiado complicada e diffcll, e sim porque o verso é tão simples. Nèle o “é” se diz de modo ainda mais simples e próprio do que qualquer outro “é", que continuamente se mistura, sem o percerbermos, nos modos de falar e dizer de todo dia.

Como quer que seja a interpretação de cada exemplo; os modos de dizer do “é", acima mencionados, revelam claramente uma coisa: no “é" o Ser se nos abre e manifesta numa multiplicidade de modos. A afirmação, à primeira vista su-

gestiva, de que o Ser ê uma. pal avia vazia, demonstra uma vez mais, e de modo ainda mais penetrante, a sua inverdade.

Mas — poder-se-ia objetar agora — de fato o "é" se entende numa multiplicidade de modos. Entretanto, isso não reside de forma alguma no "é" em si mas tão sòmente no conteúdo objetivo diverso das afirmações que por èle se referem em cada caso a entes diferentes: Deus, terra, taça, camponês, livro, miséria da fome, serenidade nos cumes. Sòmente porque o "é" permanece indeterminado em si mesmo e vazio em sua significação, pode prestar-se a emprêgo tão heterogêneo e se determinar e encher "segundo cs casos". A variedade mencionada de significações determinadas prova, portanto, justamente o contrário do que deveria demonstrar. Só proporciona uma prova claríssima de que o Ser deve ser indeterminado a fim de poder ser determinável.

O que se deve dizer a isso? Chegamos agora ao domínio de uma questão decisiva. Será que o "é" se diversifica em razão do conteúdo das proposições que, cada vez, se lhe atribuem, quer dizer, em razão dos diversos setores a que elas se referem, ou serã que "é" — o Ser — encobre em si mesmo uma plenitude, cujo desdobramento nos possibilita o acesso â diversidade dos entes no MODO em que êles são em cada caso? É uma questão que agora apenas levantamos, Pois ainda não estamos suficientemente preparados para desenvolvê-la mais. O que, porém, não se pode negar e queremos ressaltar agora é apenas o seguinte; o "é" denota, no dizer, uma variedade rica de significações. Sempre dizemos "é" numa dessas significações sem têrmos expressamente necessidade, seja antes ou depois, de empreendermos uma interpretação particular do "é" ou mesmo de refletirmos sôbre o sentido do Ser. No dizer o "é" nos vem simplesmente ao encontro, entendido ora de uma ora de outra maneira. Sem embargo a variedade de suas significações não é uma variedade qualquer. É o que agora veremos.

Enumeramos pela ordem as diversas significações, interpretadas mediante as descrições acima, O Ser evocado no "ê" significa: "realmente existente", "constantemente dado", "ter lugar", "provir", "consistir de", "morar", "pertencer", "sucumbir". "estar por", "encontrar-se", "reinar", "surgir", "apresentar-se". É difícil, talvez até impossível, pôr opor-se a sua

Essenciallzáç&o, abstrair um significado comum, como conceito genérico universal, sob o qual se pudessem subordinar, como espécies, os modos mencionados do “é”. Não obstante, através de todos êles, perpassa um traço homogeneamente determinado . Indica êle a compreensão do verbo "ser”, segundo um determinado horizonte, a partir do qual ela se enche de conteúdo: a saber a delimitação do Sentido do. "ser” dentro do âmbito de: apresentação (Gegenwaertlgkeit) e presença (Anwesenheit), de consistência (Bestehen) e subsistência (Bestand), estadia (Aufenthalt) e a-parecer (Vor-kommen) .

Tudo isso acena na direção daquilo com que nos deparamos na primeira caracterização da experiência e interpretação grega do Ser. Se nos atlvermos à Interpretação usual do infinitivo, o verbo "ser" retira então o seu sentido do caráter unitário e determinado do horizonte, que guia a compreensão. Em síntese; nós compreendemos então o substantivo verbal “ser” pelo infinitivo, o qual, por sua vez, se reporta sempre ao "é” e à variedade por êle exposta. A forma verbal singular e determinada, “é”, a TERCEIRA PESSOA DO SINGULAR DO INDICATIVO PRESENTE, possuí aqui uma proeminência. Não compreendemos o “ser” com relação ao “tu és”, "vós sois”, "eu sou" ou ‘‘êles seriam", embora tôdas essas formas expressem também e, do mesmo modo que o “é”, variações verbals do “ser” Por outro lado, sem o querer e quase como se não tôsse possível de outra maneira, explicamos o Infinitivo “ser” a partir do "é”.

Por conseguinte o "ser” possui a significação indicada, que recorda a concepção grega da Essenciallzação do Ser, uma determinação, portanto, que não nos caiu por acaso do céu, mas que, desde milênios, vem dominando a nossa existência Histórica. com um só golpe, pois, o nosso esfôrço em determinar a significação verbal do “ser" se transforma expressamente naquilo que é realmente: numa reflexão sôbre a proveniência de nossa história OCULTA. A questão: o que há com o Ser? se deve manter a si mesma dentro da História do Ser, a fim de poder desdobrar e conservar sua própria importância Histórica. Por isso nos atemos uma vez mais ao dizer do Ser.

XilT »b

(1) EXfUCAR-UINVrEISEy.' 0 , verbo alemão de per si não significa explicar. Dit apenas "indicar", "apostar". Entretanto, o que Hildegger quer direr i a seguinte; sendo máxima a universalidade do conceito de ser, * elucidação de seu conteúdo não pode servir-se de nenhum outro conceito, dc vex que todo conceito jã inclui e pressupõe o conceito uriiversallsalmo de ser O que se poderá facer, i sòraente explicar-lhe a máxima universalidade. Tal explicação não »erã uma demonstração, mas uina indicação.

U) O QUE HA DE H.1JS DIGNO DE SEE POSTO EM QI'ESTAO=DÁS i'fldGlt CRDIGSTE: Veja-se sôbre essa tradução a Nota 2d dn Cap. I.

(3) REPETKÃO=NACHVOLLZUG, COM'PETICIO=MITV0LLZÜG: O substantivo alemão, "Volizug" significa "exercício, execução, reallução". Heidagger a junta ■ êsse substantivo duas preposlçãet; "nach" (= depois, após) e "mil" (= juntamente com, com). Surgem assim os dois substantivos do texto eom que caracteriza o único modo de compreensão e inteligência em i,lo»r>r>a. Para se entender ve rdade ir atn ente o processo de ums reflexão filosófica não basta tomar conhecimento, ler ou ouvir, É necessário aue em aisss próprio ato de reflexão exerçamos conjuntarrente o mesmo movinento/e refaçamos depois o mesmo caminho percorrido. Essa,» duas idéias de esc-Cl Cio conjunto e de esfórço que refaz dt nóvo, explimem-se nos substantivos, "Nltvollziig e Naehvollzug" rcspectívamrnte. Piccuramos traduzi-la- no texto com os derivados portugnêsrs do verbo latino "petere" = ir buscar, procurar atingir, esforçar-se por alcançar), "Com-petiçáo" e "Fe-petição",

(4) "O LIVRO É DÊLE": Em alemão a idéia de "pertencer' se podo exprimir com o verbo, "seín" {= ser), pond o-se a coisa pertencida no nominativo t o sujeito, n quem ela pertence, no dativo: assim "o livro me pertence" te pode dizer; "das Buch 1st In ir" (=e o livro é a mim), ft um dos septWi- do verbo ser. Em português ocorre a mesma coisa, apenas usamos j verb" "ser" numa outra construção: o livro ó dãle. "O livro £ de mim"*, não se dia. Como o exemplo dado no texto é da mlmelra pessoa, mudamos prra a terceira na tradução.

:">I jtv t da morte" = "tr ht des Todes": Essa expressão Idiomática significa tie está condenada a morrer, i um homem morto, Nrvameute evid-nc ■ um outro significado do verbo, ser.

IV

A DELIMITAÇÃO DO SER

Assim, como encontramos no "é" um modo corriqueiro de dizer “ser” assim também, na evocação do nome, “ser", nos deparamos com modos de dizer, já transformados em fórmulas: Ser e Vir a Ser, Ser e Aparência, Ser e Pensar, ser e Dever.

Ao dizermos “sei”, sentimo-nos quase que compelidos por uma fôrça (Zwang) a dizer Ser e... Êsse "e” não significa apenas que ajuntamos e acrescentamos incidentalmente uma outra coisa. Adicionamos ao “ser” algo, do qual éle se distingue: Ser e não... Ao mesmo tempo pensamos com ésses títulos-fórmulas em alguma coisa, que, como distinta do Ser, lhe pertence de certo modo, embora apenas, como uma outra coisa.

Até agora, o curso de nossa investigação não só desbravou o terreno. De início, a questão em si, a questão fundamental da meta-fí&ica, compreendemo-la, como uma coisa que nos advém e provém de alguma parte. Entretanto, progressivamente ela se nos foi revelando no que possui de digno de ser investigado (Fragwürdigkeit), Agora se mostra mais e mais, como o fundamento oculto de nossa existência Histórica. Êsse fundamento ainda se mantém, e principalmente, quando sôbre êle, como por sôbre um abismo (Abgrund) levemente encoberto, nos movemos para cá e para lá e empreendemos um mundo de coisas.

Vamos discutir agora as distinções do Ser frente a outra coisa. Faremos, então, a experiência, de que o Ser, ao contário da opinião corrente, não é, de modo nenhum, uma palavra vazia. É determinado de tantas maneiras, que mal podemos conservar suficientemente tôda a sua determinação. Isso não basta. Essa experiência ainda terá que desenvolver-se até

ao ponto de transformar-se numa experiência fundamental iGrunderfahrung) de nossa existência futura. A fim de, desde o início, podermos acompanhar na maneira devida a realização das distinções, damos logo os seguintes pontos de referência;

1. O Ser, que se delimita frente a outra coisa, se determina com essa delimitação.

2. A delimitação se processa de acòrdo com quatro aspectos relacionados entre si. For conseguinte, a delimitação do Ser ou terá de se ramificar ou de se elevar ou de se rebaixar.

3. As distinções não são, de forma alguma, obra do acaso. O que nelas se mantém numa divisão, impele, originàriamente, a eonjugar-se, de vez que se pertencem uma a outra, Dai terem uma necessidade própria e especifica.

4. As contra-poslções, que, à primeira vista, dão aparência de fórmulas, não surgiram em ocasiões quaisquer nem entraram na linguagem, por assim dizer, como modos de falar. Originaram-se em estreita conexão com aquela constituição do Ser, cuja manifestação se tomou normativa para a História do Ocidente. Principiaram com o princípio da investigação filosófica.

5. As distinções não dominaram apenas a filosofia ocidental. Impregnam todo saber, dizer e fazer do Ocidente mesmo quando não se exprimem especificamente ou nessas palavras .

6. A sucessão mencionada dos titulos Já oferece um indicio da ordem de sua contextura essencial e da seqüência Histórica de sua constituição.(1)

As duas distinções, citadas em primeiro lugar, (Ser e Vir a ser, Ser e Aparência) já se configuraram no princípio da filosofia grega, com serem as mais antigas, são também as mais correntes.

A terceira distinção (Ser e Pensar), não menos prellneadas no princípio do que as duas primeiras, foi desenvolvida decislvamente pela filosofia de Platão e Aristóteles. Todavia só atingiu sua feição própria no começo da Era Moderna. Contribuiu

até essencialmente para êsse começo, correspondendo à sua História, é a mais intrincada e a mais problemática em sua pretensão. (Por isso constitui para nós a mais digna de ser posta em questão (die fragwürdigste).

A quarta distinção (Ser e Dever) pertence, intelramente, ã Época Moderna, de vez que, só muito remotamente, se modela na caracterização do on, como agathon. Desde o fim do século XVIII determina uma das posições predominantes do espírito moderno frente ao ente simplesmente.

7. Uma investigação originária da questão do Ser, que compreendeu a tarefa de um desenvolvimento da verdade da Essencialização do Ser, tem que expor-se a si mesma, com vistas a uma de-cisão, aos podêres encobertos nessas distinções, e as reconduzir à sua própria verdade.

Tudo isso, que agora observamos preliminarmente, deve-se ter sempre em mente nas seguintes reflexões.

1.

Ser e Vir a Ser

Essa, separação e contra-posição está no princípio da investigação do Ser. Também hoje ainda é a mais corrente delimitação do Ser por outra coisa, É que ela se impõe imediatamente (einleuehten), por fôrça de uma representação do Ser, já petrificada em evidência natural. O que vem a ser, ainda não é. O que é, jã não necessita de vir a ser. O que "é", o ente, já deixou atrás de si todo vir a ser, de vez que já velo e pôde vir a ser. O que, em sentido próprio, "é", resiste a todo o impacto do Vir a ser.

Com perspicácia longemirante e de acòrdo com a tarefa em si, Parmênides, cuja época recai na transição do VI para o V século, ex-pôs, pensando poèticamente (dichtend-denfcend) 12) „ o Ser do ente em contraste com o Vir a ser. Seu "Poema" (?) (Lehrgedicht) nos foi transmitido apenas em fragmentos extensos e essenciais. Aqui mencionaremos apenas uns versos (Fragmento VIII, I-t!):

monos d'eti mythos hodoio/ leipetai os estin; tautei
tl'epi semat'easi/ polla mall, os ageneion eon kai
anolethron estin, esti gar oulomeles te kai atremes
ed'ateleston, oude pot'en oud'estai, epei enun estin
omou pan,l en, syneches:/.
Só resta a Saga (Sage) da caminho,
(onde se manifesta}, o que há com o Ser; nêle (caminho),
mostrando-o (Ser), há muitas coisas:
Como o Ser (é) sem nascer nem. perecer,
consistindo completamente sòzínho
e em si mesmo sem estremecimento e sem necessitar em absoluto de aperfeiçoamento.
Nem tão pouco foi antes como também não será depois;
pois, como presença, é tudo simultaneamente: único, unidade uniflcante,
reunindo a si mesmo em si mesmo a partir de si mesmo (cheio de fòrça de presença (Gegenweertigkelt), é unificador) .

Essas poucas palavras se encontram diante de nós como estátuas gregas da época antiga (Frühzeit) . O que ainda possuímos do Poema de Parmênides, pode-se reunir num caderno fino. Derroga, entretanto, bibliotecas inteiras de filosofia na pretensiosa necessidade de sua existência. Quem conhecer as coordenadas dêsse dizer pensante, perderá, como cidadão de hoje, todo prazer de escrever livros.

O que se diz ai do Ser, são semata. Não são sinais do Ser nem predicados. É algo que, a respeita do Ser, mostra-o em si mesmo a partir dèle mesmo. Em tal modo de considerar, devemos afastar do Ser todo aspecto de nascer e perecer etc. Devemos des-considerar no sentido ativa de: considerando o Ser, banir da consideração, essas coisas. Exclui-las. O que se mantém afastado pelo a- e onde, não é de acórdo com o Ser. O seu acorde é outro.

De tudo isso depreendemos: Ser se mostra a ésse dizer de Parmênides, como a própria solidez (Gediegenheit) do consistente, concentrada em sí mesma, não atingida por nenhuma inconstância nem mudança. Ainda hoje se costuma contrapor, nas exposições do início da filosofia, a essa doutrina de Par-

mênides a de Heráclito. Dêsse último se diz proceder uma sentença muitas vèzes citada: panta. rhei, tudo está fluindo. Assim, não há Ser. Tudo “é” vir a ser.

Acha-se até em perfeita ordem, que surjam tais contrastes: aqui Ser, all vir a ser. Pois então se poderá documentar, desde o comêço da filosofia, o que se diz ocorrer em todo o decurso de sua história: que lá onde um filósofo diz A, outro diz B e enquanto êsse diz A, aquêle diz B. Assim, quando se assegura, que, na História da Filosofia, todos os pensadores disseram lundamentalmente a mesma coisa, apõe-se à compreensão vulgar uma exigência estranha, para que ,então, serviria a História da Filosofia Ocidental, tão rica de formas e tão complicada, fie todos dizem o mesmo? Bastaria então uma filosofia. Tudo já foi dito. Todavia êsse "o mesmo” tem por verdade interior a riqueza inexgotável do que todos os dias é como se fôsse o primeiro dia.

Heráclito, a quem se atribui, em aberta oposição a Parmênides, a doutrina do vir a ser, diz, na verdade, o mesmo que êsse último. Éle não seria um dos maiores dos grandes gregos, se tivesse dito outra coisa. Apenas não se poderá interpretar-lhe a doutrina do vir a ser segundo as idéias de um Darwinista do século XIX. Sem embargo, a exposição posterior da contraposição do Ser e Vir a ser nunca mais repousou, tão únicamente em si mesma, como no dizer de Parmênides. Nesses grandes tempos o dizer do ser do ente traz consigo mesmo a Essencialização oculta do Ser, de que fala. Nessa necessidade Histórica se encontra o mistério da grandeza. Por razões, que serão esclarecidas a seguir, limitamos a discussão dessa primeira diferença entre ‘‘Ser e Vir a Ser” às indicações dadas.

2.

Ser e Aparência

A separação entre &er e Aparência é tão antiga, quanto a primeira. Essa equivalência de originalidade entre ambas as distinções (Ber e Vir a ser, Ser e Aparência) indica uma profunda conexão entre elas, que, ainda hoje permanece escon-

dtda é que a segunda (Ser e Aparência) ainda não pôde ser desdobrada em seu conteúdo autêntico. Para tanto se faz necessário compreendê-la orlgtnàriamente, i.é de modo grego. O que não é fácil para nós modernos, Imbuídos de equívocos epistemológicos e difíceis de evocar a simplicidade do que é essencial. E sempre que conseguimos fazê-lo, é, às mais das vêzes, de maneira vazia.

À primeira vista, parece uma distinção clara. Ser e Aparência: o real em distinção e contraposição ao irreal; o autêntico aposto ao inautêntico. Nessa interpretação se insinua uma avaliação que dá preferência ao Ser. Dizemos aparência e aparente, como dizemos permanência e permanente (4) . Muitas vêzes se reduz a distinção entre Ser e Aparência à primeira entre Ser e Vir a ser. Frente ao Ser, como o constante em si, o aparente é o que surge, em dado momento, para de nôvo desaparecer mansamente e sem constância nenhuma.

A distinção entre Ser e Aparência nos é corriqueira. É até uma das moedas gastas que, na superficialidade da vida cotidiana, passamos, sem exame, de mão em mão. Quando muito, usamo-la, como exortação moral e regra de vida no sentido de evitar as aparências e aspirar a ser: "mais vale ser do que parecer".

Apesar de tôda essa evidência e familiaridade não atinamos, como precisamente Ser e Aparência vieram orlginàriamente a separar-se. Uma separação indica uma união. Em que consiste ela? Antes de tudo se trata de compreender a unidade escondida de Ser e Aparência. Já não a entendemos mais, porque decaímos da distinção original, que cresceu Històricamente e hoje Jã não fazemos outra coisa senão transmiti-la adiante como algo pôsto em circulação em algum tempo e lugar.

Uma vez mais, para compreendermos essa distinção, temos que retornar ao princípio.

Se nos afastarmos devidamente da irreflexão e do palavrório fácil, ainda poderemos encontrar em nós mesmos um indício que nos servirá de gula para compreender a distinção. Dizemos "brilhar"[1] (5) e conhecemos a chuva e o brilhar do sol (Sonnenscheln). O sol brilha. Descrevemos: "o quarto estava pàlldamente Iluminado pelo brilho de uma vela". O dla-

leto aiamano conhece a palavra "Schelnholz", madeira brilhante, i.é uma madeira que reluz na escuridão, Das representações dos santos conhecemos a auréola (6), o anel de luz que brilha em tômo da cabeça. Mas também conhecemos os santos aparentes (Schelnhelligen), aquelês que parecem santos e não o são. Encontramos combates aparentes (Scheingeíecht), ou seja algo que simula um combate. Ao brilhar (scheint), o sol parece (scheint) mover-se ao redor da terra. O fato de a lua, que brilha (scheint), medir dois pés de diâmetro é algo que só aparece assim (scheint), é apenas uma aparência. Encontramos aqui duas espécies de aparência e aparecer. Não se trata de simples juxta-posição duma ao lado da outra, mas de uma subordinação: uma é a derivada da outra. Assim o Sol só pode proporcionar a aparência de mover-se ao redor da terra, porque aparece em seu brilho, (scheint), I.é porque brilha e ao brilhar aparece (erscheint), I.é chega a aparecer (zum Vorschein kommt). No brilhar do sol, como emissão de luz e raios, ainda experimentamos irradiação de calor, de sorte que o sol brilha significa: mostra-se e aquece. O brilho das luzes, que forma o esplendor da auréola, faz aparecer, como santo, quem a traz.

Considerando, com mais rigor, encontramos três modos de aparência (Schein). 1. a aparência, como esplendor e brilho (7); e. a aparência e o aparecer, como o aparecimento (Erscheinen) e a presença, a que alguma coisa chega; 3. a aparência, como ilusão. A simples aparência, que uma coisa dá. Ao mesmo tempo, torna-se claro, que a "aparência", mencionada em segundo lugar, a saber o aparecer no sentido de mostrar-se, convém tanto à aparência no sentido de esplendor e brilho, como à mera aparência. E lhes convém não como uma propriedade qualquer mas, como o fundamento de sua possibilidade. A Essencialização da aparência está no aparecer. É o mostrar-se, o apresentar-se, (Dar-stellen), o estar presente (An-stehen), (8), o subsistir numa presença (Vor-liegen). Assim o livro, há tanto esperado, aparece agora, isso significa; agora êle subsiste numa presença (vorílegt). Está presente, como um dado objetivo (vorhanden) e por isso mesmo pode ser adquirido. Ao dizermos: a lua aparece (brilha), isso não significa apenas: ela espalha um brilho, uma certa claridade, mas também: está no céu, está presente, é. As esttélas apare-

cem em seu brilho, diz: fuzIndo, elas estão presentes. Aparência indica aqui exatamente o mesmo que ser (O verso de Safo: asteres men amphi fcalan selannan... e a poesia de Matthias Claudius: "Cantar uma canção de ninar à luz da lua (Mondschein)", oferecem uma ocasião propicia para se refletir sôbre Ser e Aparência).

Se levarmos na devida consideração, o que fica dito, encontraremos a intima conexão entre Ser e Aparência. Mas só a apreenderemos integralmente, se entendermos o "Ser" de modo correspondentemente originário, l.é grego. Já o sabemos: para os gregos o Ser se revela como physis. O vigor imperante tWalten) que, brotando, permanece, é, ao mesmo tempo, e, em si mesmo, o aparecimento que aparece. Os radicais das duas palavras, phy e pha — evocam a mesma coisa. Phyein, o brotar, que repousa em si mesmo, ê phainesthai luzir, mostrar-ae, aparecer. O que dos determinados traços do Ser aduzimos até agora, mais a modo de uma enumeração, o que concluímos da alusão a Parmênides, tudo isso já nos proporciona uma certa compreensão da palavra grega fundamental para designar o Ser.

Seria muito instrutivo esclarecer ainda a fôrça evocativa dessa palavra, partindo da grande poesia dos gregos. Aqui sirva apenas a indicação de que, por ex., para Píndaro a phya constitui a determinação fundamental da existência: to de phya kratiston apan: o que é a partir e pela phya ê, em sentido absoluto, o mais poderoso ,01. IX, 100); phya diz aquilo que alguém é pròpriamente e de modo originário; o que já está se essencializando Cdas schon Ge-Wesende) (9) em distinção ao conjunto de afazeres e atividades (Gêmsechte e Getue) posteríormente obtidos e forçados. O Ser é a determinação fundamental do nobre e elevado (i.é daquilo que possui, em seu ser, uma alta proveniência e nela se funda). A êsse respeito criou Píndaro as palavras: Genoi oíos essi mathon (Pyth., n, 72): “queiras mostrar-te como aquêle que és, aprendendo”. O estar em si mesmo não significa, para os gregos, outra coisa do que o estar-presente (Da-stehen), o estar à luz (Im-Licht--stehen) . Ser significa aparecer mas não no sentido, de que o aparecer seja qualquer coisa de suplementar, que, às vêzes, acresce ao Ser. Não. O Ser vige e se Essencializa, como aparecer.

Com Isso a idéia tão difundida, de que a filosofia grega, à diferença rio subjetivismo moderno, ensinara, "reailsticamente”, um Ser objetivo em si mesmo, desmorona-se como um castelo de cartas. Essa idéia corrente se apóia numa compreensão multo superficial. Devemos deixar de lado títulos, como "subjetivo” e "objetivo", "realista” e "idealista”!

Agora trata-se ã base da concepção mais adequada do Ser, tal como os gregos o entenderam, de dar o passo decisivo, que nos abrirá o interior da conexão íntima entre o Ser e Aparência. Trata-se de proporcionar a visão de um contexto, que é originária e únicamente grego, mas que, nem por isso, deixou de ter conseqüências próprias e peculiares para o espírito do Ocidente. O Ser se Essen cializa como pftysís. O vigor imperante, que surge e brota, é aparecer. Êsse apresenta. Tudo isso implica: o Ser, aparecer, deixa sair da dimensão do velado, do coberto. Enquanto o ente é, como tal, Instaura-se e se instala na dimensão do re-velado, do des-coberto (10) (Unverborgenheit). Sem pensar traduzimos í. é interpretamos mal, essa palavra por “verdade”. É certo que, atualmente, aos poucos se começa a traduzir a palavra grega de modo literal. Isso não adianta muito, se logo depois se entende “verdade”, num sentido bem diverso e não grego, e se põe por baixo da palavra grega. Pois a Essencialização grega da verdade só é possível em união com a Essencialização grega do Ser, concebido como Vhysis. Em razão dessa contextura original de Essencialização entre pftysfs e aletheia, podem dizer os gregos; O ente, enquanto ente, é verdadeiro. O verdadeiro é, como tal, ente. O que quer dizer: O que se mostra no vigor imperante, está na dimensão do re-velado, des-coberto. (Unverborgenen) . O des-coberto, o re-velado, como tal, chega a sua consistência no (ao) mostrar-se. A verdade como re-velação (Un-verborgenheit) não é um acréscimo ao Ser.

4 verdade pertence à Essencialização do Ser. Ser ente implica: apresentar-se, surgir, aparecendo, propor-se, ex-por alguma coisa. Não-ser, ao invés, significa: afastar-se da aparição (aparecimento), da presença (Arrwesenheit) . Na Essencialização do aparecimento se inclui o surgir e o sair, o para frente (Hln) e □ para trás (Her), no autêntico sentido de-monstrativo. Assim o Ser se dispersa na multidão do ente. Esse se

Impõe, em tôda parte, como o mais próximo e de cada momento (Jeweiliges). Enquanto aparece, o ente se dá. Adquire um aspecto de consideração, dotei. Doxa significa êsse aspecto, qual seja, a consideração, em que alguém se encontra. Caso o aspecto, de acordo com o que nêle se apresenta, fõr extraordinário, dora significa, então, glória e fama. Na teologia helenistica e no Nôvo Testamento doxa tfieoti é a glória Dei, a glória de Deus. Magnificar (rühmen), prestar e demonstrar consideração significa para os gregos: por ã luz e assim dar consistência, ser, A fama não é alguma coisa, que alguém recebe ou não, de quebra. É o modo de ser supremo. Para os modernos a fama de há muito que se tornou apenas celebridade. Algo de multo duvidoso: uma promoção, que a imprensa e o rádio lançam e propagam agltadamente — quase o contrário de ser. Para Píndaro magnificar {rühmen) constitui a Essencialização da poesia. Poetar significa; por á luz. Isso não implica que a representação da luz desempenhe um papel especial. Diz apenas que êle pensa e poeta como grego, Isto é, está na Essencialização grega do Ser.

Trata-se de se mostrar que e de que modo para os gregos Aparecer pertence ao Ser. Ou mais precisamente: que e de que modo o Ser tem sua Essencialização também no Aparecer. Ê o que ficou esclarecido na suprema possibilidade do ser humano, tal como os gregos a configuraram na fama e no magnificar (afamar). Fama é doxa. Dokeo significa: eu me mostro, apareço, entro na luz. O que aqui se experimenta mais pela vista e visão, a saber o aspecto de consideração, em que alguém se encontra, a outra palavra grega para dizer fama, kleos, encara mais do ponto de vista do ouvir e propagar (Gefiaer tind Rujen}. Assim a fama é o renome em que alguém se acha. Heráclito diz (Frag. 2B): areuntai par en anti apanton oi arittai, kleos aenaon thneton, oi de polloi kekorentai okotper ktenea: "Antes de tudo o mais escolhem uma coisa os mais nobres: a fama que permanece constante frente ao que morre. A multidão está saciada, como o gado".

Bem embargo em tudo isso se insinua uma limitação, que revela a coisa em si mesma na plenitude de sua Essencialização. Doxa é a consideração em que alguém se encontra, no sentido mais amplo. A consideração, que todo ente encerra e

encobre em seu aspecto (Aussehen) (11) (eidos, idea). Uma cidade oferece uma vista grandiosa. A vista, que um ente tem em si e que por isso pode oferecer de si mesmo, pode ser encarada dêste ou daquele ponto de vista. De acôrdo com a diversidade do ponto de vista varia a vista que assim se oferece. Por isso a vista em perspectiva é sempre também uma visão, i.é, uma vista que nós temos e condicionamos. Na experiência e atividade com o ente, formamos constantemente visões de seu aspecto. Muitas vezes tais visões se formam sem que examinemos culdadosamente as coisas em si mesmas. For êsse ou aquêle meio, por essa ou aquela razão chegamos a uma vlslo sôbre determinada coisa. Formamos uma opinião a seu respeito. Pode ocorrer que a visão, que nos parece, o nosso parecer, não encontre base na própria coisa. Trata-se de simples parecer de uma visão. De uma suposição. Supomos alguma coisa dessa ou daquela maneira. Emitimos uma mera opinião. Supor é em grego dectiesttiai (Todo supor está sempre relacionado com o que submlnistra o aparecer), A doxa, no sentido do que se supõe dessa ou daquela maneira, é a opinião.

Estamos aonde queríamos chegar. Posto que o Ser, physit, consiste no aparecer, no oferecer aspectos, encontra-se essenclalmente e portanto necessária e constantemente na possibilidade de apresentar um aspecto que justamente encobre e oculta o que o ente é na verdade, isto é, na dimensão do re-velado e ªes-coberio (Unverborgeniieit). Essa vista, em que o ente vem a estar, é aparência no sentido de simples aparentar. Onde há re-velação, des-cobrimento (Unverborgenhelt) do ente, há também a possibilidade da aparência (Schein) . E onde o ente aparece e assim se mantém firme por muito tempo, a aparência pode desfazer-se e desmanchar-se.

Com o nome, doxa, se evoca algo complexo: 1. Consideração, como fama, 2. Consideração, como o mero aspecto, que alguma coisa oferece, 3. Consideração como.' simples parecer assim, "a aparência", como simples aparência, 4. parecer, que alguém forma, opinião .Essa pollvalêncla de significados não é imprecisão negligente de linguagem. É o jôgo profundamente fundado na sabedoria madura de uma grande língua, que guarda e protege, na palavra, traços Essenciais do Ser. Para, desde o princípio, se ter clareza, cumpre evitarmos tomar a aparên-

cia e falseá-la como algo apenas "Imaginado'' e "subjetivo". Pelo contrário: visto que o aparecer pertence ao próprio ente, por isso lhe pertence também a aparência.

Pensemos no sol. Diàriamente êle nasce e se põe. Só pouquíssimos astrônomos, físicos e filósofos — e êsses ainda assim apenas em razão de uma atitude especial mais ou menos corrente — fazem ímedlatamente uma outra experiência dêsse fato, a saber como movimento da terra em redor do sol. Sem embargo, a aparência em que estão o sol e a terra, por exemplo a aurora da paisagem, o mar no arrebol, a noite, constitui uma aparição (Erscheínen). Essa aparência não é um nada. Tão pouco é destituída de verdade. Nem mesmo, e de maneira alguma, a simples aparência de um estado de coisas, que na natureza, se comporta de per si de modo diferente. Essa aparência é Histórica e História, revelada e fundada na poesia e linguagem (Sage!. Assim um domínio essencial de nosso mundo.

Só a gaia ti ce arrogante de todo epígono e esgotado (Müdgewordener) crê poder desfazer-se do poder Histórico da aparência, declarando-a "subjetiva", embora seja altamente "problemática" a essência dessa "subjetividade". Outra é a experiência grega dêsse poder da aparência. Sempre de nôvo tiveram que arrancar o Ser à aparência e protegê-lo contra ela (O Ser se Essencializa a partir da re-velação (Un-verborgenheit),

Unicamente por subsistirem ao embate entre Ser e Aparência extraíram do ente o ser, conduzindo o ente à consistência e re-veláção (Unverborgenheit): os deuses e o Estado, o templo e a tragédia, a competição e a filosofia. Mas tudo isso edifiearam no meio da aparência, cercados por ela, levando-a a sério, conhecendo-lhe o poder. Apenas entre os sofistas e em Platão, a aparência se viu declarada simples aparência e assim rebaixada. Concomitantemente o Ser se desloca, como idea, para um lugar supra-sensivel. O hiato, chorismos, se abriu entre o ente apenas aparente aqui em baixo e 0 Ser real em algum lugar lá encima. O hiato em que depois se instaura a doutrina do Cristianismo, transformando o inferior no criado e o superior no Criador e, com as próprias armas gregas, assim transformadas, se opõe à antiguidade (como o paganismo) e a

desvirtua. Por isso diz Nietzsche com razão que o Cristianismo é Platonism o para o povo.

Ao contrário, a grande época da existência grega foi uma única auto-afirmação criadora na turbulência do Jôgo de tensão muito intrincada entre as potências, Ser e Aparência. (Sôbre o nexo essencial e originário entre a existência do homem, o Ser, como tal, e a verdade no sentido de re-velação (Unverborgenheit) e a não-verdade, como velação (encobrimento) cfr. Sein und Zeit, S5 44 e 68) .

A unidade e o eonflito entre o Ser e a Aparência exercem orígináriamente no pensamento dos primeiros pensadores gregos uma íôrça poderosa. Todavia é nas tragédias gregas que tudo isso vai receber a exposição mais alta e pura. Pensemos no Édipo Rei de Sófocles. Édipo, de início salvador e senhor da Cidade, no esplendor da fama e da graça dos deuses, vai sendo deslocado dessa aparência (Schein), que não constitui de forma alguma um parecer meramente subjetivo de Édipo a seu respeito mas a atmosfera, em que aparece a sua existência, até que se dê a re-velação (Unverborgenheit) de seu ser, como assassino do pai e desrepeitador da mãe. O caminho que vai daquele começo de glória até êsse fim de horror, é um único embate entre a aparência (Schein) (velamento e dissimulação) e a re-velação (o Ser). A Cidade está velado e oculto o assassino do então rei Laio. Com a paixão, de quem está na evidência do esplendor e é grego, empenha-se Édipo em descobrir êsse velado e oculto, passo a passo, tem que por-se a si mesmo a descoberto. Re-velação que só pôde suportar, perfurando-se os olhos. Afastando-se de tôda luz. Fazendo cair sôbre si o véu da noite. Ofuscado e encoberto pela cegueira põe-se a abrir tôdas as portas, a fim de aparecer ao povo como aquêle que êle é mesmo.

Não devemos ver em Édipo apenas o homem decaído. Devemos apreender nêle a forma da existência grega, na qual a paixão fundamental dos gregos galga o seu grau mais alto e mais brutal: a paixão de des-vendar o Ser. A paixão do combate pelo Ser em si mesmo. Na poesia; “num azul amável floresce..." Hcelderlin diz estas palavras videntes: "O rei Édipo talvez tenha um ôlho demais”. Êsse ôlho demais é a condição fundamental de tôda grande investigação, de todo grande

saber e também seu único fundamento metafísico, Essa paixão constitui todo o saber e toda ciência dos gregos.

Quando hoje se recomenda à ciência por-se ao serviço do povo, trata-se de uma exigência Imperiosa e digna de ser levada em consideração. Todavia é uma exigência,, que exige pouco demais e não atinge o que pròpriamente se devia exigir. A vontade oculta de uma transfiguração do ente na manifestação da existência requer muito mais, Para se obter uma mudança da ciência, isso significa,, antes tudo, <j saber originário, para isso necessita a nossa existência de todo um outro aprofundamento metafísico. £ indispensável Instaurar e constituir verdadeiramente uma nova atitude fundamental para com o Ser do ente em sua totalidade.

A nossa referência atual para com tudo que significa Ser, Verdade e Aparência, é, de há muito tão confusa, tão sem fundamento e paixão, que mesmo na interpretação e apropriação da poesia grega só pressentimos um mínimo do poder que êsse dizer poético desempenhava na própria existência grega. A última Intepretação de Sófocles (1933), que devemos a Carlos Reinhardt, está essencialmente multo mais próxima da existência e do ser dos gregos, porque Reinhardt vê e Investiga o acontecimento trágico a partir das referências fundamentais do Ser, da Re-evelação e da Aparência. Muito embora ainda influam subjetivlsmos e psicologismos modernos, constitui uma grandiosa contribuição para a Interpretação de Édlpo Rei, como “a tragédia da aparência,

Termino aqui essas Indicações sôbre a configuração poética do embate entre Ser e Aparência, ediflcada pelos gregos, com a citação de uma passagem de Édlpo Rei de Sófocles, que nos dará ocasião, sem forçar em nada o texto, de restabelecer o nexo entre nossa caracterização provisória do Ser grego, entendido no sentido de consistência, e a caracterização agora alcançada do Ser, como aparecer.

Os poucos versos do último côro da Tragédia (w. 1189ss) dizem:

Tis gar tis aner pleon
tos eudaimonias pfterei
e fossounton oson dokeín
kai dexant’ apokUnai?

1

Quem pois, que homem traz consigo mab da existência disciplinada e ajustada do que quem está na aparência para depois — aparecendo — declinar?

(a saber: declinar do estado de consistir de pé em si mesmo).

Ao esclarecer a essência do infinitivo falou-se daquelas palavras, que representam uma egklisis, um declinar, uma queda (casus). É uma modalidade do Ser, entendido êsse, como o que está em posição vertical, ereto em si mesmo. Ambas as derivações do Ser adquirem sua determinação a partir do próprio Ser, concebido como a consistência do que está na luz, i.é do aparecer,

Agora deve ter ficado mais claro: ao próprio Ser, enquanto aparecer, pertence a aparência (Schein). O Ser, como aparência, não é menos poderoso do que o Ser, como re-velaçâo e des-cobrimento (Unverborgenheit). A aparência (Schein) se processa no próprio ente com êle mesmo. Ora, a aparência não só faz aparecer o ente, tal como êle pròpriamente não é, não apenas dissimula o ente, do qual é aparência, mas também se encobre a si mesma, como aparência, posto que se mostra como Ser. E é exatamente por isso, por dissimular essenclalmente & si mesma, ao encobrir e dissimular o ente, que dizemos com razão: as aparências enganam. Tal engano reside na própria aparência em si mesma. Sòmente porque a aparência já engana em si mesma, pode ela enganar o homem c assim levá-lo a uma ilusão. Mas o iludir-se é apenas um, entre muitos outros modos, em que o homem se move no tríplice mundo de Ser, Re-velação e Aparência.

Para dizê-lo assim: o espaço, que se expande dentro dos limites, descritos por Ser, Re-velação e Aparência, é o que entendo por error (12) (frre) , Aparência, engano, ilusão, error estão entre si em determinadas relações de essencialização e processo. Tais relações foram tão falsamente interpretadas pela psicologia e gnoseologia, que hoje mal as podemos experimentar e reconhecer com a devida clareza, como potências da existência cotidiana.

Em primeiro lugar tratava-se de esclarecer como — à base da interpretação grega do Ser, concebido como phi/sís. e só a partir dessa base — pertencem necessàrlamente ao Ser tanto a Verdade no sentido de re-velação, como a Aparência, no sentido de determinado modo de aparecer, do mostrar-se que surge.

Dado que Ser e Aparência se pertencem mútuamente e nessa mútua pertinência se implicam um ao outro, essa implicação recíproca instaura sempre a troca de um pelo outro e, por conseguinte, uma constante confusão e a possibilidade de engano e eq ui vocação. Por isso, no principio da filosofia, i.é., na primeira manifestação do 3er do ente, o esfôrço principal do pensamento teve de convergir para disciplinar a necessidade do Ser na Aparência. Para distinguir o Ser da Aparência. Essa tarefa exige, por sua vez. dar a primazia ã verdade, entendida como des-cobrimento, frente ao encobrimento (Verborgenheit). Ao re-velar-se frente ao velar-se, concebido como vendar e dissimular. Devendo o Ser diferençar-se do outro e fixar-se, como phpsis, opera-se a distinção entre Ser e Não-ser e, ao mesmo tempo também entre Não-ser e Aparência. Ambas essas distinções não coincidem.

Dado ser essa a situação de Ser, Re-velação, Aparência e Não-ser, três caminhos se tomam necessários para o homem, que manifestando-se, se atém a si mesmo no meio do Ser, e a partir dessa atitude, se comporta dêsse ou daquele modo com o ente. Para assumir a sua existência na claridade do Ser, o homem deve primeiro dar consistência ao Ser; segundo, mantê-lo na e contra a Aparência e terceiro, arrancar, ao mesmo tempo, o Ser e a Aparência ao abismo do Não-ser.

O homem tem que distinguir êsses três caminhos e se decidir de acòrdo com êles e frente a êles, No princípio da filosofia pensar é abrir e desbravar êsses três caminhos. Distlnguíndo-o, o homem se põe na encruzilhada dêles, e por conseguinte, em constante re -solução (Ent-scheidung) . Essa re-solução é o princípio da História. Nela e só nela se decide até sôbre os deuses (consëquentemente, re-solução (Ent-scheidung) não significa aqui juízo e escolha do homem mas uma solução no sentido de separação (Scheidung) na contextura do Ser Re-velação, Aparência e Não-ser>.

O desbravar mais antigo desses trés caminhos nos conserva a tradição na filosofia de Parmenides, no Poema já citado. Determinaremos os três caminhos, indicando alguns fragmentos do Poema. Não é possível dar aqui uma interpretação completa.

O Fragmento 4 diz na tradução:

> "Eis o que eu digo: presta tôda a consideração à palavra, que ouves sôbre
> Quais caminhos se há de ter em mira, como os únicos próprios de uma investigação.
> O primeiro: como o Ser é (o que o Ser) e também quão impossível, o Não-ser.
> A send a de uma confiança fundada é seguir a re-velação (Unverborgenheit).
> O segundo: Como não é e também, quão necessário ié> o não-ser. Èsse, portanto, segundo te revelo, é uma. vereda, que não se pode em absoluto interpelar, pois nem podes travar conhecimento com o não-ser, de vez que não é de tornar-se acessível,
> nem podes indlcá-io com palavras".

Aqui se separam claramente, antes de tudo, dois caminhos:

1. O caminho para o ser ê simultaneamente o caminho para a Re-velação. Êsse caminho é inevitável.

2. O caminho para o não-ser, embora não possa ser percorrido, têm por isso mesmo que se conhecer como um caminho inviável e precisamente no tocante ao fato de ser o caminho que leva ao não-ser. Êsse fragmento nos dá também o testemunho mais antigo na filosofia, de que, juntamente com o caminho do Ser, deve ser pensado também e em si mesmo (eigens) o caminho do não-ser. Assim constitui um desconhecimento da questão do Ser voltar as costas ao Nada, assegurando que o Nada manitestamente não é. (O fato, de o Nada não ser algo de ente, de forma alguma exclui, que êle pertença, a seu modo, ao Ser) ,

Sem embargo, na reflexão sôbre o sentido dos dois caminhos mencionados se inclui a discussão com um terceiro, que, de um modo todo próprio, vai de encontro ao primeiro, o terceiro, que, de um modo todo próprio, vai de encontro ao primeiro. O terceiro caminho parece com o primeiro e todavia não conduz ao Ser. Daí suscitar a aparência de ser êle apenas um caminho para o não-ser no sentido do Nada.

O fragmento 6 mantém, primeiro, rigidamente separados os dois caminhos expostos no Frag. 4, o para o Ser e o para o Nada. Mas, ao mesmo tempo, expõe um terceiro caminho, contraposto ao segundo, que é inacessível e por Isso mesmo estéril, uma vez que se dirige ao Nada:

> "Faz-se mister tanto da posição coletora (sammelndes Hinstellen) como da percepção: o ente em seu ser.
> Pois o ente tem ser; o não-ser não tem nenhum "é"; advlrto-te a anotares isso:
> Antes de tudo te afastes dêsse caminho de investigação.
> Mas também dêsse outro, que, evidentemente, se preparam para si os homens, que não sabem, os bicéfaios, pois o não-saber-orientar-se constitui para êles o critério de sua compreensão errante; êles são Jogados de lá para cá, surdos e cegos, tontos; a geração dos que não distinguem, tem por princípio que o que é dado e o que não é dado (Vorhandene e Nichtvorhandene) são e não são a mesma coisa. Para êles a senda segue, em tudo, direções contrárias".

O caminho agora mencionado é o caminho da **doxa** no sentido da aparência. Nêle o ente se deixa ver ora de uma maneira ora de outra. Aqui reinam sempre e apenas opiniões. Os homens pulam de uma opinião para outra num constante vaivém. Assim confundem entre si Ser e Aparência. Tal caminho é ínsistentemente freqüentado, de sorte que os homens se perdem inteiramente nêle.

Tanto mais se toma necessário, conhecê-lo **corno tal, a** fim de que o Ser se desvende na aparência e contra a aparência.

Assim encontramos a indicação dêsse terceiro caminho e sua coordenação com o primeiro no fragmento 1 yv. 28-32;

"...Faz-se necessáro fazer com que experimentes (tu que agora encetas o caminho para o Ser) tudo: tanto no coração firme da re-velação de beleza esférica, como também as opiniões dos homens, que não possuem confiança alguma no que é re-velado.

Em tudo isso, deves também aprender, como se mantém o que aparece, atravessando, à sua maneira, tudo com seu brilho (scheinmsessg), completando assim a perfeição de tudo."

O terceiro caminho é o da aparência, de tal modo que nêle a aparência ê experimentada, como pertencente ao Ser. Para os gregos as palavras citadas tinham uma fôrça contundente, originária. Ser e Verdade haurem a sua Essencialização da physis, O mostrar-se do que aparece, pertence i medi ata - mente ao Ser e, no fundo, não lhe pertence. Por isso o aparecer tem que ser exposto também como simples aparência, e isso sempre de-novo.

Os três caminhos proporcionam uma Indicação em si unitária:

O caminho para o Ser é inevitável.

O caminho para o Nada é inacessível.

O caminho para a aparência é sempre acessível e freqüentado, mas evitável.

Um homem verdadeiramente sábio não é aquêle que persegue cegamente uma verdade. È sòmente aquêle que conhece constantemente todos os três caminhos, o do Ser, o do não-ser e o da aparência. Um saber superior e todo saber é superioridade, só é concedido àquele que experimentou o ímpeto alado do caminho para o Ser. Que não estranhou o espanto do segundo caminho para o abismo do Nada. E que aceitou, como constante necessidade, o terceiro caminho, o da aparência.

A êsse saber pertence o que os gregos chamaram, em sua grande época: tolma: ousar, numa conjuntura com o Ser, o Não-ser e a Aparência, i.ê. assumir a existência sôbre si, levando-a à re-solução entre Ser, Não-ser e Aparência. A partir dessa posição fundamental frente ao Ser, diz um de sens

maiores poetas, Pindaro Nc-mea, III, 10): en de peira telof diaphainetai "na ousada experimentação no meio do ente se mostra diâíana a plenitude, a perícição de contornos do que se elevou e chegou ã consistência, Léo Ser.

Aqui fala a mesma posição fundamental, que se evidencia na palavra já citada de Heràclito sôbre o polemos. A die-posição, dis-soclação de um do outro (Aus-einanderstzung), i.é não a mera querela e dissensão, mas a dis-puta do que é disputãvel, põe, em seus limites e em evidência, o essencial e o não-essencial, o elevado e o baixo.

Inexgotável para a admiração não é apenas a segurança madura dessa atitude fundamental para com o Ser mas ainda a riqueza de sua formação em palavra e em mármore!

Finalizamos a explicação da oposição e, ao mesmo tempo, da unidade de Ser e Aparência com uma palavra de Heràclito (Frag. 1231: pAysts kryptésthai philei o Ser (o aparecer que surge, emergente) tem, em si, a Inclinação para ocultar-se, Porque Ser significa: aparecer emergente, sair do encobrimento, por isso pertence-lhe Essencialmente o encobrimento, a proveniência dêle. Tal provenlência reside na Essencialização do Ser. Do que aparece, como tal. Para ela o Ser está sempre inclinado a voltar seja no grande silêncio do obscurecimento, seja na superficial dissimulação da camuflagem. A proximidade imediata de physis e KryptesthaÂ revela simulfaneamente a intimidade de Ser e Aparência como o seu embate.

Se entendermos o titulo “Ser e Aparência[1]' na fôrça intacta da separação, que, no princípio, os gregos conquistaram, não sõ se compreenderá a distinção e delimitação do Ser frente à Aparência como também sua pertinência intima à separação entre ‘Ser e vir a Ser". O que se detém no vir a ser, já não é, por um lado, o Nada, mas, por outro, também ainda não é, o que está destinado a ser. Segundo essa dualidade de “não mais "e “ainda não*’ permanece c vir a ser saturado de não-ser. Sem embargo, o vir a ser não é um puro Nada. É um “não mais isso” e um “ainda náo aquilo” e assim constantemente um outro. Por isso se deixa ver ora de um ora de outro modo. Apresenta uni aspecto, em si mestno, inconstante. Assim considerado, o vir a ser é uma aparência do ser.

Na explicação do princípio sôbre o ser do ente tanto o vir a ser como a aparência têm que contrapor-se ao Ser Por outro

lado, o vir a ser, concebido, como "brotar", pertence à pfiysis. Se entendermos ambos de modo grego, i.é o vir a ser, como chegar-à-presença e o sair dela, e o Ser, como a presença, que surge e aparece, o Não-ser, como a ausência, então a referência recíproca de emergir e submergir, de surgir e ocultar-se é o aparecer, o Ser mesmo. Como o vir a ser é a aparência do Ser, assim também a aparência, como aparecer, é o vir a ser do Ser,

Já por aqui vemos, que não nos é possível, sem mais nem menos, reduzir a diferença entre Ser e Aparência à separação entre Ser e Vir a Ser, e vice-versa Assim tem que permanecer ainda aberta a questão das relações entre ambas as distinções. A resposta dependerá da originariedade, amplitude e solidez da fundamentação daquilo em que se Êssencializa o ser do ente. A filosofia, também no princípio, não se ateve a sentenças singulares. Por certo, as exposições posteriores de sua História suscitam essa aparência. Pois elas são doxogrâficas, i.é uma descrição das opiniões e pareceres dos grandes pensadores. Todavia quem os perscruta e examina à cata de opiniões e pontos de vista, pode ficar certo de começar e andar errado antes mesmo de chegar a algum resultado, i.é de arranjar título ou etiqueta para uma filosofia. Pela separação entre os grandes poderes, Ser e Vir a Ser, Ser e Aparência, lutaram o pensamento e a existência dos gregos. Essa dis-puta teve que desenvolver, numa forma determinada, as relações entre Pensar e Ser. Isso significa: já en,tre os gregos se prepara também a configuração da terceira diferença.

3

SER E PENSAR

Já muitas vêzes se fêz referência ao predomínio normativo na existência ocidental da diferença entre "Ser e Pensar". Sua predominância deve estar fundada na sua própria essencialização. Naquilo, pelo que ela se separa das duas primeiras e da quarta. Por Isso desejamos assinalar, já desde o inicio, a sua peculiaridade. Em primeiro lugar, comparemo-la com as duas

consideradas anteriormente. Nessas o que se distingula do Ser, nos vinha ao encontro a partir do próprio ente. Encontra-mo-lo no domínio do ente. Nào apenas o vir a ser, como também a aparência nos ocorrem no ente como tal (Veja-se o sol que nasce e se põe, o bastão, tantas vézes lembrado, que mergulhado nágua aparece quebrado, e muitos outros congêneres). Vir a Ser e Aparecer estão com o ser do ente, por dizê-lo assim, no mesmo plano.

Quanto à distinção, Ser e Pensar, porém, o que se distingue do Ser, o pensar, não sòmente pelo conteúdo, mas também pelo sentido da contraposição, se diferencia essencialmente tanto do Vir a ser, como da Aparência. O Pensar se contrapõe ao Ser de tal modo, que o Ser se lhe a-presenta (vor-gestellt) (13) e assim se lhe opõe como o que se lança contra (Gegen-s-tand) (14>. Êsse não era o caso das duas distinções anteriores. E essa é também a razão pela qual tal distinção chegou a prevalecer. Essa pre-potência advem-lhe do fato de não se pôr simplesmente entre as três outras mas de coloeá-las tôdas diante de si e, colocando-as diante de sl (vor-sich-stellend), por assim dizer as deslocar. Assim o pensar não é apenas o membro de uma distinção, de certo modo, diferente mas se toma o fundamento e a base a partir da qual se decide sôbre o que se contrapõe, e isso a tal ponto de o Ser, como tal, ser interpretado a partir do pensar.

Nesse sentido deve-se apreciar a Importância que, precisamente no contexto de nossa tarefa, convém à distinção entre Ser e Pensar. Pois, no fundo, Investigamos o que há com o Ser. Como e a partir de onde o Ser é levado a suster-se em sua Essencialização. É entendido, compreendido e constituído, como normativo.

Na distinção, em aparência, indiferente en,tre Ser e Pentar é de se ver aquela posição fundamental do espirito do Ocidente, em que se concentra pròprlamente o nosso ataque. Ela só pode ser superada originàriamente, l.é de tal sorte que a sua verdade originária seja indicada em seus próprios limites e assim novamente fundada,

Do ponto atual da marcha de nossa Investigação nos é possível descortinar um outro aspecto. Já explicamos antes, que a palavra, "0er”, possui, em contraste com a opinião cor-

rente, um significado bem preciso. Isso significa, que o Ser mesmo é entendido sempre de modo determinado. Assim determinado, é-nos sempre manifesto. Tôda compreensão, todavia, como uma espécie fundamental de manifestação tem que se mover sempre num determinado ângulo de visão (Blick'-bahn). uma coisa qualquer, por exemplo, um relógio, permanecer-nos-á oculto naquilo que é, enquanto prèviamente, não soubermos o que é tempo, cálculo e medição de tempo. O ângulo visual da visão já deve estar antecipadamente aberto. Por isso o chamamos o ângulo de pré-visão (Vorblic'kbahn), a "perspectiva". Destarte se mostrará que o Ser não apenas não é entendido de modo indeterminado como também que a compreensão determinada do Ser move-se em si mesma num. ângulo de visão já pre-determinado.

O mover-se para lá e para cá, o deslizar e agltar-se nesse ângulo já se tornou parte de nossa carne e de nosso sangue, a ponto de nem o conhecermos, de nem mesmo o levarmos em consideração e entendermos a questão sôbre ele. A submersão (para não dizer o estar perdido! na pre-visão e perspectiva que conduz e dirige tôda a nossa compreensão do Ser — é tanto mais poderosa, e, ao mesmo tempo, oculta, porquanto também os gregos não a esclareceram, como tal, e nem o podiam fazer por razões fundamentais (não por qualquer fracasso) . Entretanto, na constituição e no estabelecimento dêsse ângulo de pre-visão, exn que se movia já a compreensão grega do Ser, participa essenclalmente o desenvolvimento da distinção entre Ser e Pensar.

Hão obstante não a colocamos no primeiro mas no terceiro lugar. Primeiramente tentaremos explicá-la em seu conteúdo como fizemos com as anteriores.

Iniciamos, novamente, caracterizando aquilo que agora se contrapõe ao Ser.

O que significa pensar? Diz-se: "o homem pensa e Deus dirige'' (15). Pensar significa aqui: planejar, idear Isso ou aquilo; pensar em alguma coisa (auf dieses und jenes denlren) diz: pretender, ex. pensar em viajar; "pensar no mal'' significa ter em mira; pensar em alguém indica; não esquecer, nesse caso, pensar significa: recordar, rememorar, lembrar-se. Usamos a expressão; êle pensa, no sentido de imaginar. Quan-

do alguém diz: eu penso que vai dar certo, quer dizer: assim me parece, sou dêsse parecer, na minha opinião. Pensar num sentido reforçado significa: refletir sôbre alguma coisa: uma situação, um plano, um acontecimento. “Pensar” vale também, como titulo do trabalho e da obra daqueles que chamamos “penfiadores”. É certo que, à diferença dos animais, todos os homens pensam, mas nem todo homem é um pensador.

O que Inferimos dêsse uso da linguagem? O pensar tanto se refere ao futuro como ao passado como ao presente. O pensar põe alguma coisa diante de nós, a-presenta (vor-stellen>. Tal a-presentar parte sempre de nós. Trata-se de um livre pôr e dispor de nossa parte, mas não arbitrário e sim dependente. Dependente do fato de, pela a-presentação considerarmos e examinarmos o apresentado, analisando-o, decompondo-o e re-eompondo-o de nôvo. Pensando, não só, porém, nos a-presentamos alguma coisa, a partir de nós mesmos, nem apenas a analisamos por analisar, mas seguimos reflexivamente o apresentado. Não o admitimos simplesmente segundo nos agrade, mas nos pomos a caminho para, como se diz, perseguir a coisa. Então sabemos como ela se encontra em si mesma. Fazemos dela um conceito. Procuramos o universal.

Dos caracteres mencionados, que constituem o que se costuma chamar “pensar", destacamos três:

1. O a-presentar “a partir de nós mesmos", como um comportamento livre

2. O a-presentar entendido como uma síntese analítica.

3. A apreensão a-presentativa do universal.

De acòrdo com. a esfera, em que se move êsse a-presentar, segundo o grau da liberdade, conforme a precisão e segurança da análise, consoante o alcance da apreensão, o pensar será superficial ou profundo, vazio ou rico de conteúdo, facultativo ou constrIngente, jocoso ou sério.

Todavia ainda não podemos compreender, porque o pensar deva alcançar aquela posição fundamental frente ao Ser, que Indicamos acima. Pensar constitui, ao lado de desejar, querer e sentir, uma de nossas faculdades. Em tôda faculdade e em

todo modo de comportar-se sempre nos referimos ao ente, não exclusivamente no pensar, Disso não há dúvida. Todavia a distinção, "Ser e Pensar", indica algo mais essencial do que apenas uma relação com o ente. Essa distinção surge de uma correspondência intrínseca e originária do que nela se distingue e separa, com o Ser em si mesmo. O Título "Ser e Pensar" evoca uma distinção, que é como exigida pelo próprio Ser.

Essa correspondência íntima do pensar com o Ser, em todo caso, não resulta do que aduzimos até agora para caracterizar o pensamento. E por que não? Porque ainda não logramos um conceito suficiente do pensar. Onde, porém, poderemos obtê-lo?

Fazemos tal pergunta, como se não houvesse, desde muitos séculos, nenhuma "Lógica"! È a ciência do pensar, a doutrina das regras do pensamento e das formas do seu conteúdo.

Constitui, ademais, dentro da filosofia, a ciência e disciplina, em que os pontos de vista e as correntes das diversas concepções de mundo não desempenham quase nenhum ou mesmo nenhum papel. Como se isso ainda não bastasse, ainda é a Lógica uma ciência segura e digna de tôda a confiança. De há muito que vem ensinando a mesma coisa. Sem dúvida uns transformam a construção e seqüência das diversas doutrinas tradicionais, outros deixam cair isso ou aquilo ou introduzem apêndices gnoseológlcos ou fundam tudo na psicologia. Todavia, no seu todo, impera uma concordância feliz. A lógica nos dispensa do esfôrço de termos de investigar circunstancial - mente a essencialização do pensar.

Não obstante, temos ainda uma pergunta. O que significa "Lógica"? O título é uma expressão abreviada de logike eptsieme, ciência do logos. E logos significa aqui enunciado, proposição. E, todavia, a lógica deve ser a doutrina do pensar! Ppr que, então, é a ciência da proposição?

Por que o pensar se determina a partir do enunciado? Isso não se entende, de forma alguma, por si mesmo. Acima explicamos o "pensar" sem precisar referi-lo à proposição e ao discurso. Dêsse modo, a reflexão sôbre a essencialização do pensar se torna de natureza tôda especial, se ela se efetua nos moldes de uma reflexão sôbre o Logos e se faz lógica" "A lógica" e o "lógico" não constituem sem mais nem menos, nem como se não houvesse outra possibilidade, oj modos exclusivos d'

do alguém diz; eu penso que vai dar certo, quer dizer: assim me parece, sou desse parecer, na minha opinião. Pensar num sentido reforçado significa: refletir sôbre alguma coisa: uma situação, um plano, um acontecimento. "Pensar" vale também, como tituio do trabalho e da obra daqueles que chamamos •'pensadores". É certo que, à diferença dos animais, todos os homens pensam, mas nem todo homem é um pensador.

O que inferimos dêsse uso da linguagem? O pensar tanto se refere ao futuro como ao passado como ao presente. O pensar põe alguma coisa diante de nós, a-presenta (vor-stellen). Tal a-presentar parte sempre de nós. Trata-se de um livre pôr e dispor de nossa parte, mas não arbitrário e sim dependente. Dependente do fato de, pela a-presentação considerarmos e examinarmos o apresentado, analisando-o, decompondo-o e recompondo-o de nôvo. Pensando, não só, porém, nos a-presentamos alguma coisa, a partir de nós mesmos, nem apenas a analisamos por analisar, mas seguimos reflexivamente o apresentado. Não o admitimos simplesmente segundo nos agrade, mas nos pomos a caminho para, como se diz, perseguir a coisa. Então sabemos como ela se encontra em si mesma. Fazemos dela um eoneeito. Procuramos o universal.

Dos caracteres mencionados, que constituem o que se costuma chamar "pensar", destacamos três:

1. O a-presentar "a partir de nós mesmos", como um comportamento livre.

2. O a-presentar entendido como uma síntese analítica.

3. A apreensão a-presentativa do universal.

De acôrdo com a esfera, em que se move êsse a-presentar, segundo o grau da liberdade, conforme a precisão e segurança da análise, consoante o alcance da apreensão, o pensar será superficial ou profundo, vazio ou rico de conteúdo, facultativo ou constei ngente, jocoso ou sério.

Todavia ainda não podemos compreender, porque o pensar deva alcançar aquela posição fundamental frente ao Ser, que indicamos acima. Pensar constitui, ao lado de desejar, querer e sentir, uma de nossas faculdades. Em tôda faculdade e em

1

i todo modo de comportar-se sempre nos referimos ao ente, não exelusivamente no pensar. Disso não hã dúvida. Todavia a distinção, "Ser e Pensar”, indica algo mais essencial do que apenas uma relação com o ente. Essa distinção surge de uma correspondência intrínseca e originária do que nela se distingue e separa, com o Ser em si mesmo. O Titulo “Ser e Pensar" evoca , uma distinção, que é como exigida pelo próprio Ser.

Essa correspondência íntima do pensar com o Ser, em todo caso, não resulta do que aduzimos até agora para caracterizar o pensamento. E por que não? Porque ainda não logramos um conceito suficiente do pensar. Onde, porém, poderemos obtê-lo?

Fazemos tal pergunta, como se não houvesse, desde muitos séculos, nenhuma ‘’Lógica"! É a ciência do pensar, a doutrina das regras do pensamento e das formas do seu conteúdo.

Constitui, ademais, dentro da filosofia, a ciência e disciplina, em que os pontos de vista e as correntes das diversas concepções de mundo não desempenham quase nenhum ou mesmo nenhum papel. Como se isso ainda não bastasse, ainda é a Lógica uma ciência segura e digna de tôda a confiança. De há muito que vem ensinando a mesma coisa. Sem dúvida uns transformam a construção e seqüência das diversas doutrinas tradicionais, outros deixam cair isso ou aquilo ou introduzem apêndices gnoseológicos ou fundam tudo na psicologia. Todavia, no seu todo, impera uma concordância feliz. A lógica nos dispensa do esforço de têrmos de investigar circunstancialmente a essencialização do pensar.

Não obstante, temos ainda uma pergunta. O que significa "Lógica"? O titulo é uma expressão abreviada de íopifce epísteme, ciência do logos. E logos significa aqui enunciado, proposição. E, todavia, a lógica deve ser a doutrina do pensar! ppr que, então, é a ciência da proposição?

Por que o pensar se determina a partir do enunciado? Isso não se entende, de forma alguma, por si mesmo. Acima explicamos o “pensar" sem precisar referi-lo à proposição e ao discurso. Dêsse modo, a reflexão sôbre a essencialização do pensar se toma de natureza tôda especial, se ela se efetua nos moldes de uma reflexão sôbre o Lógos e se faz lógica" “A lógica" e o ‘'lógico” não constituem sem mais nem menos, nem como se não houvesse outra possibilidade, os modos exclusivos d’

toda determinação do pensar. Por outro lado, não foi um mero acaso o fato de a doutrina do pensar haver chegado n ser a "Lógica”.

Como quer que seja, o recurso à lógica, com o fim de delimitar a essencialização do pensar, já se toma uma emprêsa problemática pelo simples fato de a lógica, como tal, e não apenas algumas de suas doutrinas e teorias particulares, aer algo por demais questionável. (Fragwürdiges). Por isso a "Lógica” tem de se pôr em aspas. Isso, porém, não significa nenhuma pretensão de querermos negar o que é “lógico” (no sentido de pensado corretamente). A serviço do próprio pensar procuramos lograr justamente aquilo, a partir do qual a Esseneiallzação do pensar se determina, a aietheia e a piiysis, o Sei, como re-velação, aquilo que se perdeu precisamente com a lógica.

Desde quando existe a lógica, que ainda hoje determina todo o nosso pensar e dizer e, desde cedo, vem condetermlnando essencialmente a concepção gramatical da língua e com Isso a posição fundamental do Ocidente frente à linguagem? Desde quando se Iniciou a formação da lógica? Desde quando a filosofia grega entrou em seu fim. convertendo-se numa atribuição das escolas, da organização e da técnica. Isso se deu, quando o eon, o Ser do ente, aparece, como idéia, e, como tal, se tornou o “ob-jeto" da episieme. A lógica se originou no circulo das atividades didáticas das escolas platónlco-arlstótelicas. É uma invenção dos mestres de escola, não dos filósofos. E sempre que os filósofos dela se ocuparam, fizeram-no por preocupações mais originárias e não no interêsse da lógica. Nem mesmo é fruto do acaso, que os grandes e decisivos esforços, no sentido da superação da lógica tradicional, tenham sido realizados por três filósofos alemães e pelos maiores entre êles: por Leibniz, Kant e Hegel.

Como exposição da estrutura formal do pensar e o estabelecimento de suas regras, a lógica só pôde surgir depois qu* já se havia concretizada a distinção entre Ser e Pensar, e de acòrdo com uma visão particular e numa determinada maneira . Por isso, em sl mesma e em sua História, a lógica nunca poderá dar uma explicação suficiente sôbre a Essencialização da distinção entre Ser e Pensar nem sôbre a sua origem. Ao

contrário. É a lógica que necessita de explicação e fundamentação, no tocante à sua própria origem e ao direito de sua pretensão de ser a interpretação normativa do pensar. Não nos ocupa aqui a origem histórica da Lógica, como disciplina acadêmica, nem o seu desenvolvimento ein particular. Ao invés, temos que considerar as seguintes questões:

1. Por que teve que nascer na Escola Platônica algo assim como a “Lógica"?
2. Por que a doutrina sôbre o Pensar se tomou uma teoria sôbre o logos no sentido da enunclação (proposição!?
3. Em que se funda, desde então, o poderio sempre crescente do Lógico, que, por fim, terminou por expressar-se na seguinte frase de Hegel: "o Lógico (é) a forma absoluta da verdade e muito mais que isso, a verdade pura em si mesma” (Enciclopédia, 4 18, Obras Completas, t. VI, 28) ? A êsse poderio do Lógico corresponde o fato de Hegel chamar conscientemente de Lógica a doutrina, que, em geral, se denominava “Metafísica’’. Pois sua “Ciência da Lógica” nada tem a ver com um manual de lógica comum.

Em Latim, pensar é inteUigere. É coisa do intellectus. Quando lutamos contra o intelectualismo, devemos então, para lutar realmente, conhecer o adversário. Isso significa saber que o intelectualismo é apenas um rebento e uma decorrência moderna e muito precária, de uma proemiéncla longamente preparada e ediflcada com os recursos da metafísica ocidental. Eliminar as excrescências do intelectualismo moderno é tarefa importante. Nem por isso, todavia, sua posição se deixa, no mínimo que seja, abalar. Não é nem tocada. Ao contrário, persiste até o perigo de recairem no intelectualismo justam ente aquêles que o pretendem combater. Uma luta, sòmente moderna, contra o intelectualismo de hoje faz com que os defensores do uso devido do intelecto tradicional surjam com aparência de direito. Não são, sem dúvida, Intelectualistas, são, porém, de igual origem. Essa reação do espirito contra o que aconteceu até agora, — a qual provém, em parte, de uma inér-

cia natural, em parte de um impulso consciente — converte-se agora no terrena propício para reação política. A desfiguração do pensar e o abuso do pensamento desfigurado só poderão ser superados por um pensar autêntico e orignário, e por nada mais. Uma nova instauração dêsse último exige, antes de tudo, o regresso à questão sôbre a referência essencial do Pensar com o Ser. O que equivale a desdobrar e desenvolver a questão do Ser como tal. Superação da Lógica tradicional não signlfica abrogar o pensar e instituir o domínio do sentimento puro. Significa um pensar mais originário, mais rigoroso, pertencente ao Ser.

Após essa caracterização geral da distinção de Ser e Pensar passamos a investigar mais determinadamente:

1. Como se Essencializa a unidade originária de Ser e Pensar, como unidade de physis e logos?
2. Como se dá a separação originária de logos e physis?
3. Como se chega ao surgir e aparecer do logos?
4. Como o logos (o "lógico'') chega a ser a essenciallzação do pensar?
5. De que modo êsse logos, entendido como razão e intelecto, chegou a dominar o Ser no princípio da filosofia grega?

De acôrdo com os critérios de orientação acima referidos (pgs. 154ss), seguiremos a distinção entre Ser e Pensar em sua origem Histórica, o que significa, essencial. Atemo-nos a que o separar-se de Ser e Pensar, para ser intrínseco e necessário, tem que fundar-se numa compertinência originária do que se separa. Assim nossa questão sôbre a origem da distinção é, ao mesmo tempo e antes de tudo, a questão sôbre a compertinência Essencial do Pensar ao Ser.

Històricamente pergunta a questão: o que se passa com essa compertinência no princípio normativo da filosofia ocidental? Como nêle se entende o pensar? Pode-nos dar um indício o fato de a doutrina grega sôbre o pensar ser uma doutrina sôbre o logos, "lógica”. De fato, deparamo-nos com uma conexão originária entre Ser, physis, e logos. Apenas temos de livrar-nos de julgar que logos e legein originária e pròpriamente não signifiquem outra coisa do que pensar, intelecto e

razão. Enquanto formos dessa opinião e adotarmos, ademais, a concepção do logos da lógica posterior, como a medida e escala para sua interpretação, então só chegaremos a absurdos na tentativa de tornar novamente acessível o princípio da filosofia grega, Além disso, nessa maneira de pensar, nunca se poderá esclarecer: 1. por que o logos pôde ser separado do Ser do ente; 2. por que Êsse logos teve que determinar a essenclalizaçêo do pensar e opô-lo ao Ser.

Vajnos logo ao decisivo e investiguemos: o que significa logos e legein, se não significam pensar? Logos significa a palavra, o discurso e legein significa falar. Diã-logo ê o colôquio, monõ-logo, o solílóquio. Não obstante, orignàrlamente, logos não significa discurso nem dizer algum. Essa palavra não possui, em seu significado, nenhuma referência imediata â linguagem . Le&o, legein, em latim legere, é a mesma palavra como a alemã, "lesen’’ (ler) (18): tâhren lesen (colher espigas), Holz lesen (juntar lenha), die Weinlese (a vlndímia), die Auslese (seleção). “Ein Buch lesen" (ler um livro) é apenas um derivado de '■lesen", em sentido próprio. Lesen significa pôr uma coisa ao lado de outra, juntá-las num conjunto, numa síntese; coligír, reunir. Coligtndo, colhendo, ao mesmo tempo se seleciona, se distingue e separa uma coisa da outra. Nesse sentido usam os matemáticos gregos a palavra Logos. Uma coleção numismatics não é um simples amontoado de moedas ajuntadas de qualquer maneira. Na expresão "Analogia” (correspondência = Entsprechung) encontramos até juntas ambas as significações: a originária de "relação" (Verhaltnis), "referência "(Beziehung) e a de "linguagem”, "fala", embora com a palavra “correspondência (Entsprechung) mal pensemos em "falar” (17). “Analògicamente, tamfcém os gregos não pensavam, com a palavra logos necessariamente em “discurso” e "dizer”.

Para dar um exemplo da significação originária de legein, como "coligír”, serve uma passagem de Homero, Odisséia, XXIV, 106. Trata-se do encontro, no mundo subtérreo (18) dos pretendentes mortos, com Agamenon. Êsse os reconhece e assim lhes fala:

Anfímedão, por quais caminhos mergulhastes na escuridão da terra, todos vós distintos e da mesma idade? Dificilmente,

procurando-se numa Pólis, se podería reunir (lexaintof homens tão nobres".

Aristóteles diz na risica vn 1, 252a 13: tazis de pasa logos "tõda ordem; porém, possui o caráter de reunião”.

Todavia ainda não estamos investigando, como a palavra logos pasta do significado originário, que nada tem a ver, de início, com linguagem, palavra ou discurso, para o significado de dizer e discurso. Recordamos apenas, que o têrmo logos mesmo multo tempo depois de significar discurso e enunciação, ainda conservou sua significação originária, indicando "a relação de uma coisa com outra'*.

Mesmo refletindo sôbre o significado fundamental de logos, como reunião, reunir, pouco é o que ganhamos para o esclarecimento da questão: em que medida o Ser e o Lógos são, para os gregos, numa unidade originária, a mesma coisa, a ponto de, posteriormente, poderem e, por razões determinadas, deverem separar-se?

A alusão ao significado fundamental de logos só nos poderá dar um indicio, se já tivermos compreendido o que “Ser" diz para os gregos: physts. Não apenas, em geral, nos esforçamos por compreender c Ser, entendido de modo grego, mas pelas diferenciações Imediatamente anteriores do Ser frente ao Vir a ser e à Aparência circunscrevemos de modo sempre mais claro o significado de Ser,

Na suposição de nunca perdermos, imediatamente de vista o que ficou dito acima, dizemos que o Ser como phüsis é o vigor imperante, que surge. Em oposição ao vir a ser, mostra-se, como a consistência, a presença constante. Em oposição à aparência, se afirma, como o aparecer, como a presença manifesta.

O que tem a ver o logos (reunião! com o Ser interpretado? Antes, porém, deve-se investigar, se, no principio da filosofia grega, se pode documentar uma tal conexão entre Ser e Lógos? Realmente se pode. Atemo-nos, novamente, aos dois pensadores normativos, Parmenides e Heràclito, e procuramos uma vez mais, descobrir a entrada no mundo grego, cujas coordenadas fundamentais — ainda que distorcidas e deslocadas, entulhadas e encobertas — carregam o nosso mundo. Reitero novamente a necessidade de se inculcar sempre de nôvo: porque justamente nos atrevemos à grande e longa missão de de-

molír um mundo envelhecido e construir um verdadeiramente nôvo, i.é Histórico, temos que conhecer a tradição. E temos que saber mais, i.é de modo mais rigoroso e constrIngente do que tôdas as épocas anteriores e revoluções passadas. Só o mais radical saber Histórico nos põe diante do que há de descomunal em nossa tarefa, e nos preserva de uma nova Irrupção de simples reposição e estéril imitação.

Iniciamos a demonstração do nexo intrínseco entre lopos e physis, existente no principio da filosofia ocidental, com uma interpretação de Heràclito.

No decurso da História ocidental Heràclito é aquêle dentre os mais antigos pensadores gregos, que foi mais completamente falsificado numa Interpretação não grega. For outro lado, foi quem deu, nos tempos modernas e contemporâneos, os impulsos mais vigorosos para a reabertura do mundo pròpriamente grego. É assim que os dois amigos, Hegel e Hoelderlin estão, cada um a seu modo, na grande e fecunda esteira de Heràclito, com a diferença, porém, de Hegel olhar para trás e fechar um ciclo. Hoelderlin olhar para frente e abrir outro ciclo. Outra ainda é a atitude cie Nietzsche frente a Heràclito. Com efeito, Nietzsche se tomou uma vítima da oposição corrente mas falsa de Parmênides e Heràclito, Ê essa uma das razões essenciais, porque a metafísica de Nietzsche não chegou até a questão decisiva, multo embora tenha Nietzsche compreendido a aurora de tôda a existência grega de um modo, que só foi superado por Hoeelderlin.

A modificação do significado de Heràclito se processou com o Cristianismo. Já os Padres da Igreja primitiva a iniciaram. Hegel ainda está nessa Unha. A doutrina de Heràclito do Logos é considerada precursora do logos de que trata o Nôvo Testamento, o Prólogo do Evangelho de São João. O Lógos é Cristo. Ora, de vez que já Heràclito também fala do Lógos, os gregos chegaram até às portas da Verdade Absoluta, da verdade revelada do Cristianismo. Assim, num livro, que me chegou nos últimos dias, pode-se ler o seguinte: "Com a aparição real da Verdade, em forma divina e humana, se confirmou o conhecimento filosófico dos pensadores gregos acerca do domínio do Lógos sôbre todo ente. Essa ratificação e confirmação funda o caráter clássico da filosofia grega".

De aeõrdo com essa concepção da história, tão comum, os gregos são os clássicos da filosofia, porque ainda não eram teólogos cristãos plenamente amadurecidos. Todavia o que há com Heráclito, como precursor do Evangelista S. João, veremos mais adiante depois de ouvirmos Heráclito mesmo.

Começamos com dois fragmentos, nos quais Heráclito trata expressamente do Lógos. De propósito deixamos sem traduzir a palavra Lógos para lhe obtermos a significação do próprio contexto.

Fragmento 1. "Enquanto, porém, o Lógos permanece constante, os homens gesticulam e se agitam, como quem não compreendeu (aignetoi), tanto antes, como depois de haverem ouvido. Com efeito, tudo chega a ser ente, conforme e em virtude dêsse Lógos; entretanto, êles (os homens) se assemelham àqueles, que, sem saber, nunca ousaram alguma coisa, embora tentem fazê-lo, tanto em palavras, como em obras iguais âs que levo a cabo, discernindo (explicando) qualquer coisa kata ptiysis, segundo o Ser, e esclarecendo o modo, em que se conduzem as coisas. Aos outros homens, porém, (os outros homens, como êles todos são, ot polloí) lhes permanece oculto o que fazem pròpriamente, quando estão acordados, assim como se lhes volta a esconder depois também aquilo que fizeram durante o sono".

Fragmento 2: "Por isso se faz mister seguir, i.ê ater-se, ao que, no ente, está junto (Zusamtnen); enquanto, porém, o Lógos se essencialisa como o que, no ente, está junto (ais dieses Zusammen), a multidão vive, como se cada qual tivesse seu próprio entendimento (sentido)".

O que inferimos dêsses dois fragmentos?

Do Lógos se diz: 1. que lhe pertence a constância, o permanecer; 2. que êle se essenciallza, como o que está junto no ente, o conjunto do ente, o unificante; 3. tudo que acontece, i.é que chega a ser, dá-se segundo e em virtude dêsse conjunto constante; êsse é o vigor imperante.

O que aqui se diz do lógos corresponde exatamente ao significado próprio da plavra: coleção, reunião (Sammlung). Assim como a palavra alemã "Sammlung" diz 1. o reunir (das Sammeln) e 2. o que está reunido (die Oesapmelthelt), também logot significa aqui a unidade de reunião, i.é, o que, -es-

tan do reunido. remit (die gesammenlnde Gesammeltheit), o reunificante originário idas ursprüngiich Sammelnde). Logos, portanto, não significa nem sentido nem palavra, nem doutrina nem mesmo “sentido de uma doutrina”, mas significa a unidade de reunião constante e, em si mesma, imperante, que é a que reúne em sentido originário.

Sem dúvida, o contexto do Fragmento 1 parece sugerir uma interpretação do logos, no sentido de palavra e discurso e até parece exigi-la, como & única possível, posto que se alude ao “ouvir” dos homens. Há mesmo um fragmento em que tal nexo entre Lógos e "ouvir” se exprime diretamente:

> “Se não me tendes ouvido a mim mas o Logos, então é sábio dizer-se, portanto; "um é tudo” (Fragmento 501 .

Aqui o Logos é concebido como algo que pode ser “ouvido”, Que outra coisa, portanto, podería significar essa palavra, senão pronunciamento, discurso, palavra, principalmente se se leva em conta que, na época de Heráclito, lekeiu já era usado com o significado de dizer e falar?

Ê o que diz o próprio Heráclito (Fragmento 73):

“Não se deve agir e falar como no sono”.

Nesse caso, usado em oposição a poiein, legein não pode significar outra coisa do que dizer, falar. Não obstante, nas passagens decisivas acima (Fragmentos 1 e 2) logos não significa discurso e palavra. O Fragmento 50, que parece falar especialmente em favor de lópos, como fala, nos dã, corretamente interpretado, uma indicação para compreendermos logos de um ponto de vista totalmente diferente.

para se ver e entender com clareza o que significa logos no sentido de “reunião constante”, temos que apreender com maior precisão o contexto dos Fragmentos citados cm primeiro lugar.

Os homens estão diante do logos, como quem não o compreende iaxynetoi). Essa palavra, Heráclito a usa frequentemente (Cfr. prineip aim ente o Fragmento 34). Trata-se da negação de synMemi. que significa “ajuntar”; axUnetor. os hcunens são tais, que não ajuntam.. .mas não a juntam o quê? O logos, aquilo, que está constantemente junto, a unidade de

reunião (die Gesammelteit I . Os homens permanecem sempre aquêles,' que não ajuntani, que não com-preendem, não apreendem numa unidade, independente de ainda não terem ou já terem ouvido. A proposição seguinte diz o que se tem em mente, Os homens não chegam até ao logos, embora o tentem com palavras, epea. Sem dúvida que aqui se alude a palavra e fala, mas justamente para dlstlngui-las, até mesmo opó-las ao logos. Heráelito quer dizer; os homens ouvem e ouvem por certa palavras. Nesse ouvir, porém, não podem auscultar i.é seguir aquilo que nâo é audível, como as palavras, o que não é fala, alguma e sim o logos. Corretamente entendido, o Fragmento 50 prova exatamente o contrário do que dêle geralmente se lê. Pois diz; não deveis ficar presos às palavras mas perceber o logos. Posto que logos e legem já significam então fala e dizer, embora não sejam a Essencialização do Logos, por isso logos, é contraposto aqui às epeo, à fala. Correspondentemente, se opõe também ao simples ouvir e ao ouvir por aí (Uoeeren und Herunihceren) u autêntico ouvir, que é auscultar, seguir e ser obediente ao que se ouve (I-Icerig-sein) (19) , o simples ouvir se dispersa e destrój no que se pensa e se diz, no ouvir dizer, na doxa, na aparência. O auscultar autêntico, porém, não tem nada a ver com orelhas e palavreados mas segue aquilo que o Logos é: a unidade de reunião do ente em si mesmo (die Gesammeltheit des Seienden selbst). Ouvir verdadeiramente sò podemos, quando já prestamos ouvido, i.é quando somos obediente ao que ouvipos (hcerigsein) . Essa obediência, entretanto, nada tem a ver com lóbulos aurieulares. Quem não fôr obediente, estará, de antemão, igualmente distante e excluído do logo[8], por mais que possa ter ou não ter ouvido antes com as orelhas. Aquêles, que só ''ouvem", porque esticam as orelhas para tudo e divulgam o que assim ouviram, são e permanecem axynetoi, os que não com-preendem. O Fragmento 34 nos diz de que espécie são êsses ouvintes:

> “os que não julgam juntar o conjunto constante são ouvintes que equivalem a surdos”

C’uvem, de certo, palavras e discursos e, não obstante, permanecem trancados ao que deviam ouvir. O provérbio dá testemunho do que realmente são; presentes ausentes. Estão lá.

mas longe, Em que os homens se acham na maioria das vêzes, e de que, não obstante, se encontram distantes? S o que diz o Fragmento 34:

> "pois àquilo com que êles, às mais das vêzes, se entretêm continuamente, ao logos, a êle lhe voltam as costas, e aquilo com que se deparam diariamente, lhes aparece estranho".

O logos, é aquilo com que os homens estão continuamente e do qual também sempre distam. São presentes ausentes e, assim, os axgnetoi, os que não compreendem. Em que consiste, portanto, o não-com-preender, o não poder com-preen der dos homens, que, embora ouvindo palavras, não apreendem o logos? Junto a que, e longe de que estão sempre os homens? Continuamente lidam com o Ser e, sem embargo, o Ser lhes é estranho. Com o Ber têm de haver-se sempre, porquanto, conztantemente, &e comportam e relacionam com o ente. É-lhes, entretanto, estranho o Ser, enquanto dêle se apartam, por não o apreenderem e sim pensarem, que o ente é simplesmente ente apenas e nada mais. De certo, estão acordados (com relação ao ente) e, no entanto, o Ser lhes permanece oculto. Dormem e até ineamo o que então fazem, se lhes escapa. Afanam-se com ente e têm o mais palpável (das handgreiflichste) pelo que se deve compreender (das Zu-begreifende) . E assim cada um tem sempre o que lhe é mais próximo e apreensivel. Um se atém a isso, outro àquilo, e o sentido de cada qual sempre está absorvido pelo que lhe é próprio, é sempre o (sentido do próprio e particuar" (Eigen-sinn) (20) . Èsse os impede de ter sensibilidade para o que está reunido em si (das ín sich Gesammelte). Tira-lhes a possibilidade de serem obedientes e, assim, de ouvirem.

Logos é a reunião (Sammlung) constante, a unidade de reunião, consistente em sl mesma, do ente (die In sich stehende Gesammeltheít des Seienden), i.é o Ser. Por isso fcafá tòn logon e katá physin do Fragmento 1 significam o mesmo. Physis e logros são a mesma coisa. Lógos caracteriza o Ser de um ponto de vista nôvo e antigo, ao mesmo tempo: o que é ente, o que é consistente e estável, acha-se reunido em si mesmo por si mesmo, e se mantém nessa reunião. O eon, o ente, é, em sua essencialização, xVnon, presença reunida. Xgnon não significa

o “universal" mas o que reúne tqdo em si e o mantém junto. Um tal xynon é, segundo o Fragmento 114, o nomos para a polis, a legislação (legislar entendido aqui como reunir), a estrutura interior (das innere Geíüge) da polis, não um universal, não algo, que flutua sôbre tudo e ninguém apreende, mas a unidade origin âri am ente unificante do que tende a separar-se (Auseinanderstrebende). O sentido do próprio e particular (Eigen -sin), idia phronesis, que se tranca ao logos, se atém apenas a um ou outro aspeçto, pensando encontrar ai o verdadeiro. O Fragmento 103 diz: “o ponto inicial e o ponto final, reunidos em sí, são um e o mesmo na linha circular”, Não te ri a sentido querer entender nessa passagem zyntm, como o “flniversal”.

Para os que só têm sentido para o próprio e particular (die Eigen-sinnigen), a vida é sòmente vida. A morte é, para êles, morte e mais nada. Na realidade, porém, o ser da vida é, ao mesmo tempo, morte. Tudo, que começa a viver, já começa também a morrer, a caminhar para a morte, de sorte que a morte é também vida. No Fragmento 8 diz Heràclito: “o que se contrapõe, carrega-se, mútuamente, um e outro num vaivém (hiniiber und herüber), reune-se por si mesmo". O que tende a opor-se, é a unidade de reunião, logos. O Ser de todo ente é o que mais aparece, i.é o mais belo, o que, em si mesmo, é o mais consistente, Para os gregos “beleza" é disciplina íBamdigung) . A reunião daquilo que mais tende a opor-se, é polemos, o embate, entendido no sentido explicado do processo de por-se um fora do outro (Auseinander-setzung) . Para nós, modernos, o belo é, ao contrário, o que alivia tensões, descansa e tranquiliza e por isso algo destinado ao prazer e gõzo. Assim, a arte é algo do dominio das confeitarias. Na essencialização não faz nenhuma diferença, se o gôzo artístico serve para satisfazer o sentido apurado do especialista e esteta, ou para a elevação moral do espirito. Para os gregos on, e kaltm, dizem a mesma coisa (Vigor da presença (Anwesen) ê puro aparecer). A estética pensa de outra maneira. Ela é tão antiga como a lógica. Para ela arte é a expressão do belo, entendido como aquilo que agrada por dar prazer. De fato, porém, a arte é a abertura do Ser do ente. Devemos dar um nôvo conteúdo à palavra, “arte[1]' e àquilo que ela significa. Um nôvo conteúdo,

a partir de uma posição fundamentai para com o Ser, readquirida originàrlamente.

Finalizamos a caracterização da Essencialização do Logos, que Heràclito pensa, assinalando dois pontos, que ainda não íoram explicados:

1. O dizer e ouvir só são justos, quando se orientam, prèviamente, e em si mesmos, pelo Ser, o Lógos, Sòmente onde êsse se manifesta, a voz chega a ser palavra. Sòmente, quando se percebe o Ser do ente, que se re-vela, o simples ouvir por aí (hermhceren) se converte em auscultar. Enquanto aquêles que não apreendem lagos, akousai ovfc epistamenon oud'eipein: “não são capazes de ouvir nem também de dizer” (frag. 19>. Não conseguem dar à existência solidez dentro do Ser do ente. Só aquêles, que podem fazê-lo, dominam a palavra, os poetas e os pensadores. Os demais cambaleiam apenas no circulo do sentido do próprio e da incompreensão. Só deixam valer o que lhes vem ao encontro, o que os lisonjeia e lhes é conhecido. São como cachorros: kynes gar kai bauzousin on an me gignoskousi: pois o cachorro também ladra aos que não conhece. (Frag. 97). São ásininos “Onous syrmat’ an elesthai mallon e chrVson", os jumentos preferem feno ao ouro” (Frag. 9) . Em tôda a parte se afanam continuamente com o ente, enquanto o Ser lhes permanece oculto. O Ser não se pode pegar e tocar, nem ouvir com as orelhas nem cheirar. É algo inteiramente diverso de um mero vapor e fumaça: “ei panta ta otita kapnos genoito, rhines an diagnoein: "se todos os entes se dissolvessem (desfizessem) em fumo, as narinas seriam o que os distinguiriam e perceberíam" (Frag. 7) .

2. Posto que o Ser, entendido como Lógos, é reunião originária e não amontoamento e entulho, em que tudo Valeria Igualmente tanto e tão pouco — convém e lhe pertence eminência e predomínio. Para se poder re-velar, tem que possuir e conservar em si mesmo uma posição preeminente. O fato de Heràclito falar da multidão, como de cachorros e jumentos, caracteriza essa posição. Ela pertence essencial men te à existência grega. Quando hoje se é partidário, às vêzes com demasiado fervor, da Polis dos gregos, não se deveria subestimar êsse lado, do contrário o conceito de Polis se torna facilmente ino-

cente e sentimental. G eminente é o mais forte. Por isso o Ser, o Lógos, entendido, como a harmonia reunida, não é fàcilmente e de modo igual acessível & todo mundo mas oculto, em contra-posição àquele acôrdo, que significa nivelamento, aniquilamento de tensões, igualdade: harmonia aphanes premeres kreition: "a harmonia que não se mostra (imediatamente e sem mais) é mais poderosa do que o que (sempre) se mostra" (Frag. 54)

Justamente por ser lógos, harmonia, aletheia, physis, phainesthai, o Ser não se mostra de qualquer maneira, O verdadeiro não é para todo mundo, mas sòmente para os fortes. Foi em consideração a essa superioridade e ocultamento do Ser que foram ditas aquelas palavras estranhas, que, por parecerem tão pouco gregas, testimunham justamente a Essencialização da experiência grega do Ser do ente: "alí osper sarma eikei kechymenon o kattistos kosmos": mas como um monte de estéreo confusamente entulhado, é o mundo mais belo" (Frag. 124} .

Sarma é o conceito oposto a logos: o simples amontoado frente ao que se sustém em sua consistência; o entulho frente à unidade de reurdão, o anfi-ser (t/M-sein> frente o Ser.

A exposição comum e corrente da filosofia de Heráclito a resume nas palavras: panta rhei: "tudo flui". Coso provenham de Heráclito tais palavras, então elas não querem dizer: tudo é uma simples troca e mudança, que se processa progressivamente, pura inconstância, mas que a totalidade do ente se acha arrojada, em seu ser, de uma oposição ã outra numa oscilação constante; que o Ser é a unidade de reunião dessa inquietação que se contrapõe.

Ao conceber a significação fundamental de logos, como reunião e unidade de reunião, deve-se estabelecer e fjxar o seguinte:

A reunião nunca é uma simples acumulação e am on toamento. Ela mantém numa correspondência, o que tende a despregar-se e contrapor-se. Não permite desfazer-se na dispersão e no simples amontoado. Entefídldo como retensão, o lógos tem o caráter do vigor que domina penetrando (Durchwalten), da physisL O que, assim, é dominado, a reunião não o deixa dissolver-se numa vazia inércia de contrastes e shn, a partir de sua união, retém o que tende a opor-se no máximo rigor de sua tensão.

Agora é a ocasião de voltar à questão sôbre o conceito cristão de lógos, especialmente, o do Nôvo Testamento. Para uma exposição mais exata, deveriamos distinguir entre os Sinóticos e São João. Em princípio, porém, pode-se dizer: no Nôvo Testamento Lógos não significa, desde logo, como em Heráclito, o Ser do ente, a unidade de reunião do que tende a opor-se, mas entende significar um ente particular, o Filho de Deus. E êsse no papel de Mediador entre Deus e os homens. Essa representação do Lógos do Nôvo Testamento é a mesma da filosofia da religião dos judeus, que Filão construiu. Em sua doutrina da Criação atribui êle ao Lógos a determinação de mesites, de mediador. Em que medida é êle logas? Pois na tradução grega do Antigo Tstamento (A Septuaginta), logos é o nome para a palavra, e palavra no sentido preciso de ordem, mandamento; oi deka logoi são os dez mandamentos de Deus (o Decálogoi. Assim logos significa: keryz, aggelos, o mensageiro, o enviado, que transmite ordens e mandamentos; logos tou staurou ê a palavra da Cruz. Ora, a mensagem da cruz é o próprio Cristo; êle é o Logos da salvação, da Vida Eterna, lógos zoes. Um mundo separa tudo isso de Heráclito.

Tentames expor a com-pertinência essencial de physis e iogas com o propósito de compreender por essa unidade a necessidade e possibilidade Intrínseca da distinção.

Todavia, agora frente á caracterização do Logos de Heráclito quase que se vê alguém tentado a objetar: o Logos pertence essencialmente, de modo tão íntimo, ao Ser, que se torna inteiramente questionável, como poderá nascer dessa unidade e mesmldade de physis e lógos a contra-posição do Logos, como pensar, ao Ser. De certo, temos aqui uma questão. Na verdade. uma questão, que. de forma alguma, pretendemos subestimar, embora grande seja a tentação. Mas agora só podemos dizer o seguinte: se a unidade de pAj/sís e toges é tão originária, também a sua distinção deve ser também correspondente - mente originária. Se, ademais, essa distinção entre Ser e Pensar é diferente e se opõe de maneira diferente das anteriores, é porque aqui o separar-se tem um outro caráter. Por Isso, em correspondência ao modo em que afastamos a interpretação do lógos de lôdas as deturpações ulteriores e a procuramos compreender a partir da Essencialização da physis, assim também temos de procurar compreender agora êsse acontecimento da

Sôbre o que se pergunta em terceiro lugar, parece já estarmos suficientemente informados pelo que se disse, anteriormente, da physis. O noein, mencionado em segundo lugar, é, porém, obscuro principalmente se não traduzirmos êsse verbo diretamente por "pensar” e o determinarmos, no sentido da lógica, como a predicação analítica. Noein significa perceber, nous, a percepção, e num duplo sentido conexo entre si. De um lado perceber (vernehmen) diz ad-mitir (hin-nehmen), deixar chegar, a saber, aquilo que se mostra, que aparece. De outro lado perceber (vernehmen) (21) diz ouvir em depoimento uma testemunha, fazê-la comparecer e constatar o ocorrido, estabelecendo o que há com o fato. Nesse duplo sentido percepção significa o deixar chegar alguém, de sorte que não se aceita simplesmente mas se prepara para o que se mostra, tuna posição receptiva (Aufnahmestellung), pretendem, então, receber □ inimigo, que se lhes aproxima, e recebê-lo de modo a. pelo menos, detê-lo (zum Stehen bringen), (22) Êsse deter receptivo (wum-stehen-brigen) daquilo que aparece, é o que significa noein. Dêsse perceber afirma a frase de parmênides que é o mesmo que o Ser. Com isso chegamos à explicação do que se perguntava, em primeiro lugar: o que significa to auto, o mesmo?

O que é o mesmo que outro, vale, para nós, como igual, como uma e a mesma coisa. Em que sentido de unidade se pensa o um do mesmo? Determiná-lo não está ao sabor de nosso arbítrio. Ao contrário, agora, quando se trata do dizer do "Ser", deve-se entender a unidade nc sentido em que Parmênides pensa com a palavra “en". Já sabemos que. nesse caso, a unidade nunca é a vazia indiferença do Igual (Einerleitheit); não é a mesmldade, entendida, como mera equi-valencla (Glelch-gültígkeiti. Unidade é o pertencer ,daquilo que tende a opor-se, a um único conjunto. Élsse é o que une originàriamente.

For que diz Parmênides te kai? Porque Pensar e Ser estão unidos no sentido do que tende a opor-se, i.é são o mesmo como pertencentes um ao outro num único conjunto. Como havemos de compreender isso? Partamos do Ser que se nos foi esclarecido, como physis, de vários aspectos. Ser diz estar na luz, aparecer, entrar na revelação e des-cobrlmento (Unverborgenheit). Onde tal acontece, i.é onde o Ser impera, lá também impera e

acontece, como pertencente a êsse vigor do Ser, a percepção, o por-ae em posição receptora daquilo que está em si mesmo constante e se mostra.

Com uma precisão ainda maior diz Permênides a mesma frase no Fragmento 8,v. 34; taiíton d'esti noein te kai ouneken esti noema": o mesmo é. a percepção e aquilo em virtude do qual a percepção se dá". A percepção se dá em virtude do Ser. Ora êsse só se Essenclaliza, como aparecer, entra apenas em des-velamento, quando se dá revelação, quando se dá um abrir-se e manifestar-se. Nessas duas formulações a frase de Parmênldes nos proporciona uma visão, ainda mais originária, da Essencialização da phVsis. A ela pertence percepção: o vigor imperante da phiisis é também o vigor imperante da percepção.

Em primeira aproximação a frase nada diz do homem, e sobretudo do homem, como sujeito, e absolutamente nada de um sujeito, que reduz todo o objetivo a algo meramente subjetivo. De tudo isso diz justamente o contrário: o Ser vigora, e porque e na medida em que vigora e aparece, dã-se necessàriamente com a aparência também a percepção. Se, porém, no dar-se (Geschehnis) dessa aparência e percepção, o homem deve participar, êsse terá também de ser, deverá também pertencer ao Ser. A essencialieação e o modo de ser do homem só se pode, então, determinar a partir da Essencialização do Ser.

Dado que, porém, o aparecer pertence ao Ser, entendido, tomo pAJfsis, o homem deve, como ente, pertencer a tal aparecer. Por sua vez, visto que o ser homem constitui, manifestamente, um ser próprio e peculiar no meio do ente em sua totalidade, segue-se que a peculiaridade do ser do homem surge do seu modo próprio e específico de pertencer ao Ser, como aparecer imperante e vigente. Enquanto, porém, a êsse aparecer pertence percepção, o perceber receptor, daquilo que se mostra, poder-se-á pressupor, que é a partir dai, que se determina a essencialização do ser homem. Por isso, tratando-se da interpretação daquela frase de Parmênides, não podemos proceder introduzindo na interpretação uma concepção do ser do homem posterior ou até moderna. Ao contrário, a frase por si mesma nos deve dar a indicação, de como, seguindo-a, i.é seguindo a Essencialização da Ser, se determina a essencialização do homem.

Segundo a frase de Heràclito só se exibe fedelxe -- se mostra), quem ê o homem no polemos, no separar-se de deuses e homens, no acontecer da irrupção do próprio Ser, Quem é o homem, não está escrito no céu para os filósofos. Aqui vale, ao invés, o seguinte:

1. A determinação da essencialização do homem nunca é uma resposta, mas essencialmente uma questão.

2. A investigação dessa questão e sua decisão é Histórica, não apenas de modo geral, mas é a essencialização do acontecer Histórico.

3'. A questão sôbre quem é o homem, deve ser sempre colocada em conexão essencial com a questão sôbre o que há com o Ser. A questão sôbre o homem nâo é uma questão antropológica mas uma questão Histórica mente meta-física.

[Essa questão não pode ser investigada suficientemente na esfera da meta-física tradicional, que, em sua essencialização permanece sempre "física''].

Assim o que se chama noits e noeín na frase de parmênides, não podemos desfigurar com um conceito de homem que nós mesmos trazemos para a interpretação. Devemos antes fazer a experiência de que o ser do homem só se determina a partir do acontecimento da correspondência essencial entre o Ser e a Percepção.

E o que é o homem nesse vigor de Ser e Percepção? O início do Fragmento 6, que já conhecemos, nos dá a resposta: "chre to legein te noein t'eon emenai: o legein Ó necessário tanto quanto a percepção, a saber, o ente em seu Ser".

O noein, ainda não podemos conceber aqui simplesmente eomo Pensar. Nem basta também entendê-lo, como percepção, se e enquanto tomamos "percepção", nesciamente e, de modo corrente, como uma faculdade, como um modo de comportar-se do homem e do homem assim como nos figuramos de acôrdo com uma biologia e psicologia ou gnoseoologia vazia e pálida. E é o que ocorre até mesmo quando não nos referimos expressamente a tais representações.

A percepção e o que Parmênides diz dela, não constituí uma faculdade do homem, já determinado emsl. A percepção é um acontecimento, em que o homem, nêle acontecendo, entra no acontecer Histórico como o ente que é, isso quer dizer no sentido literal da palavra, em que o homem mesmo chega ao Ser.

A percepção não é um modo de comportar-se, que o homem possui, como uma propriedade. Muito pelo contrário: a percepção é o acontecimento, que possui o homem. Por isso se fala sempre de noein simplesmente, de percepção. O que se realiza nessa sentença, não é nada menos do que o aparecimento (In-Erscheinung tretenl consciente do homem como Histórico (guardião do Ser). A sentença é tão decisivamente a determinação do ser do homem normativa para o Ocidente, como uma caracterização da Essencialização do Ser. Na correspondência de Ser e essencialização do homem se esclarece o separar-se de ambos. Na distinção "Ser e Pensar'', de há multo esvaziada, desarraigada e empalidecida, jã não poderemos reconhecer-lhe, a origem, a menos que retornemos ao seu principio .

A modalidade e o sentido da oposição entre Ser e Pensar só é assim tão particular, porque aqui o homem encara o Ser. Tal acontecimento é o aparecimento consciente do homem, como Histórico. Somente depois de ter sido conhecido como um tal ente, é que êle foi "definido" num conceito, a saber, como soon lògon, echon, animal rationale, animal racional. Nessa definição do homem se apresenta o lóços, mas de uma forma inteiramente irreconhecível e numa vizinhança muito estranha.

Essa definição do homem ê, no fundo, zoológica. O zoon de semelhante zoologia permanece questionável em muitos pontos. E, entretanto, foi dentro dos limites dessa definição que a doutrina ocidental do homem, tôda psicologia, ética, gnoseologia e antropologia, se edíficou. De há muito, nos debatemos numa mistura confusa de representações e conceitos extraídos dessas disciplinas.

Ora, visto que a definição do homem, que suporta e carrega tudo isso, mesmo sem falar de suas interpretações posteriores, já é uma decadência, por isso não conseguimos ver nada, enquanto pensarmos e investigarmos, sob o ângulo de visão por ela aberto, o que se diz e se processa na sentença de parmênides .

A representação corrente do homem, em tôdas as suas variantes, constitui, apenas um impeciJho, que nos veda o acesso ao espaço, em que, no princípio, se dá e se mantém o aparecimento da essencialização do homem. O outro impecilho reside no fato de nos permanecer estranha até a questão sôbre o homem.

Por certo que há agora livros com o título: "O que é o homem?" Todavia a questão figura apenas nas letras da capa. Não se investiga e, de forma alguma, por se haver esquecido a investigação no meio de tantos livros a escrever, mas por já se ter uma resposta â questão, e uma resposta em que se diz que não se deve Investigar. Que alguém creia nas proposições, que definem o Dogma da Igreja Católica, é uma questão Individual, que aqui não se discute. Que, porém, alguém ponha na capa de seus livros a questão: O que é o homem?, embora ndo a investigue, porque não quer e não pode, é uma maneira de proceder, que,' de antemão, já perdeu todo direito de ser levada a sério, E que então o Jornal de Frankfurt ainda elogie um tal livro, em que só se pergunta na capa, dlzendo-o "extraordinário, grandioso e corajoso", revela, até ao mais cego, aonde estamos.

Por que mencionamos aqui coisas desconexas com a interpretação da Sentença de Parmênides? Essa espécie de literatura é, de fato, em si mesma, sem importância e significação. O que, porém, não carece de Importância é o estado entrevado de tôda paixão de investigar de que sofremos já desde tanto tempo. Tal estado acarreta consigo, que todos os critérios e atitudes se confundem e a maioria já não sabe, onde e entre que se deve decidir, caso se deva conjugar-se com a grandeza da vontade Histórica o rigor e a originalidade do saber Histórico. Indicações, como essas, só mostram, quão longe de nós se acha a investigação de uma questão, entendida, como acontecimento fundamental do ser Histórico. Já perdemos até a compreensão e sensibilidade da questão. Por isso para a reflexão do que se vai seguir, damos os pontos essenciais de referência:

1. A determinação da essencialidade do homem nunca é resposta mas essenclalmente questão.

2. A investigação dessa Questão é Histórica no sentido originário, segundo o qual é essa Investigação, que instaura pela l.ª vez o acontecer Histórico.

3. Eé assim, porque a questão, o que é o homem, só pode ser investigada dentro da questão sôbre o Ser.

4. Somente, quando o Ser se abre na investigação, processa-se o acontecer Histórico e, com isso, aquêle ser do homem em virtude do qual êle se atreve a uma disputa com o ente como tal.

5. Tal disputa, que se mantém numa atitude de investigação, faz o homem retomar ao ente que êle mesmo é e deve ser.

6. Somente numa investigação Histórica o homem chega a si mesmo e é uma pessoa (Selbst) (23).

A personalidade do homem significa: o homem ê chamado a transformar em História o Ser, que se lhe abre e manifesta, e dar-se a si mesmo no espaço assim aberto consistência. Personalidade não diz que o homem é, em primeiro lugar e antes de tudo, um "eu” ou um indivíduo singular. Personalidade é tão pouco um “eu” e um indivíduo singular, quão pouco é um “nós" e uma comunidade.

7. Por ser, enquanto Histórico, êle mesmo, a questão sôbre o seu ser específico tem de se transformar da forma: “o que é o homem? na forma; "quem é o homem?”

O que a sentença de Farmênldes exprime, é uma determinação da essencialização do homem a partir da Essencialização do Ser em si mesmo.

Todavia ainda não sabemos, como se determina nesse caso a essencialização do homem. Até agora tratou-se apenas de delimitar o espaço no qual se exprime a sentença e, exprimindo-se, o abre e desdobra. Essa indicação gerai, entretanto ainda não é suficiente para llvrar-nos das representações corren-

tes do homem e do modo de sua determinação conceituai. A compreensão da sentença exige, pelo menos, que tenhamos uma idéia positiva da existência e do ser grego, a fim de podermos apreender-lhe a verdade,

Da sentença de Herãclito, Já tantas vêzes mencionada, sabemos, que só no polemos, na dis-posição (Auselnader-setzung) (do Ser) se processa e acontece a separação de deuses e de homens. só êsse embate eideixe, mostra, faz aparecer e surgir em seu ser deuses e homens, Quem é o homem, não chegaremos a saber por meio de uma definição erudita. Só o sabemos, quando o homem entra numa posição de disputa com o ente, tentando pôr o ente em seu lugar, i.é colocá-la dentro dos limites e da forma, o que significa, projetando algo de nôvo (ainda não presente), i.é poetando originàriamente, fundando poéticamente ,

O pensar de Parmênides e Herãclito ainda é poético, o que significa aqui; ainda é filosófico e não científico, Posto que nesse pensar poetante, a proeminência cabe ao pensar, a reflexão sôbre o ser do homem adquire uma orientação e uma medida tôda sua. Para se iluminar suficientemente êsse pensar poético por meio de seu reverso, que lhe pertence intrínsecamente, e preparar assim a sua compreensão, investigaremos agora um poetar pensante dos gregos, e precisamente aquêle, em que se instaura pròpriamente o ser e a existência (correspondente) dos gregos: a tragédia,

Procuramos entender a separação de “Ser” e “Pensar" em sua origem. Trata-se do titulo com que se designa a atitude fundamental do espírito ocidental. Pelo âmbito do pensar e da razão se determina o Ser. È o que continua a ocorrer ainda quando o espirito do Ocidente se esquiva a uma simples predominância da razão, procurando o “irracional[1]' e buscando o “alóglco".

Perseguindo a origem da separação de Ser e Pensar, encontramos a sentença de Parmênides: to gar auto noein estin te kai einai. De acòrdo com a tradução e interpretação correntes, isso significa; Pensar e Ser são o mesmo.

Podemos chamar essa sentença o princípio condutor (Leltsatz) da Filosofia Ocidental mP’ com a ressalva da seguinte observação:

A sentença só se tornou o principio condutor da Filosofia Ocidental por não se tê-la mais compreendido, uma vez que a sua verdade originária não pôde ser conservada. O afastar-se da verdade da sentença já se iniciou entre os próprios gregos lego depois de parmênides. Verdades originárias dêsse jaez e envergadura só se poderão conservar na medida em que constantemente se desdobram e desenvolvem de modo ainda mais originário. Nunca, por simples aplicação ou mero recurso e apelação, O que é originário só permanece e continua originário, enquanto gozar e possuir sempre a possibilidade de ser aquilo que é: origem, entendida como originar-se a partir da re-velação de sua Essencialização. Tentemos readquirir a verdade originária da sentença. A primeira indicação de que a interpretamos de um outro modo, temos com a tradução, A sentença não diz: "Pensar e Ser são o mesmo", mag: "Percepção e Ser pertencem conjuntamente numa reciprocidade".

Todavia, o que significa isso?

De qualquer modo a sentença evoca o homem. Por Isso é quase inevitável que logo se lhe introduza a representação corrente do homem. Assim se falsifica a essencialização do homem, experimentada de modo grego, seja no sentido do conceito cristão moderno, seja no sentido de uma mescla vazia e pálida de ambos.

Entretanto, essa falsificação do homem por meio de uma representação não grega, é a mal menor. O funesto pròpriamente consiste em não se atingir fundamentaimente a verdade da sentença.

Com efeito, na sentença se realiza a primeira determinação decisiva do ser do homem. Por isso não só devemos afastar da interpretação essa ou aquela idéia de homem, mas, em geràl, qualquer uma, Temos que tentar ouvir apenas o que na sentença se diz.

Por outro Lado, visto que não apenas não somos experimentados em tal ouvir, mas temos sempre os ouvidos cheios do que nos impede de ouvir corretamente, tivemos de mencionar, mais a modo de enumeração, as condições de uma investigação autêntica sôbre quem é o homem.

Como a determinação pensante do ser do homem, realizada por Parmênides, é, de Imediato, de acesso difícil e estranha.

buscaremos ajuda e indicações numa configuração poética do ser do homem dos gregas.

Leiamos o primeiro Côro de Antigona de Sófocles (v. 332-275). Ouçamos primeiro a palavra grega, a fim de termos no ouvido algo de seu som. A tradução dia:

''Muitas são as coisas estranhas, nada, porém,
há de mais estranho do que o homem.
Parte sôbre as espumas da préia-mar
ne melo da tempestade do Inverno sulino
e cruza as montanhas de vagas, que abrem abismos de
T raiva.

Extenua a infatigabilidade indestrutível da
mais sublime das deusas, a Terra,
revolvendo-a ano após ano,
arrastando com cavalos para lá e para cá os arados.

Sempre astuto, o homem
enreda o bando dos pássaros em revoada
e caça os animais da selva e os agitados moradores do
[mar .
Com astúcia domina o animal, que pernoita e anda pelos
[montes,
subjuga o dorso de ásperas crinas do corsel
e põe o jugo das cangas de madeira ao touro não domes-
[ticado.

A si mesmo encontrou tanto no soar da palavra
e na comprensão, que, com a rapidez do vento, tudo
(abarca,
como no denôdo, com que domina as cidades.
Igualmente pensou, como escapar aos dardos do clima
bem [como
às Inclemênclas do frio.

Pondo-se a caminho em tôda parte, desprovido de expe-
[riência
e em aporia, chega êle ao Nada.
A morte é a única agressão, de que não se pode defender
por nenhuma fuga, embora consiga esquivar-se hàbll-
[mente
às penas da enfermidade.

Garboso muito embora, porque domina, mais do que o [esperado,
a habilidade inventiva, cal muitas vêzes até na perver- (sidade,
outras saem-lhe bem nobres empresas.
Por entre as leis da terra e a con-juntura ex-conjurada [pelos
deuses anda êle. Ao sobrepujar o lugar, o perde, a au- (dá cia
o faz favorecer o não-ser contra o ser,

Aquele, que põe isso em obras,
não se tome familiar de minha lareira
nem tão pouco o meu saber compartilhe comigo o seu [desvairar-se".

A interpretação, que se segue, será forçosamente ineficiente, já pelo simples fato de não poder ser construída a partir de todo o texto da tragédia e multo menos ainda de todo o contexto da obra do poeta. Nem se tratará da escolha das variantes e das modificações introduzidas no texto. A interpretação se desenvolve em três passos, nos quais per-correremos, cada vez sob ponto de vista diferente, todo o canto,

No primeiro passo, destacaremos pròpriamente o que constitui a fôrça interna do poema e que por conseguinte também atravessa e dá consistência à configuração linguistics do todo.

No segundo passo seguiremos a seqüência de estrofes e antistrofes bem como demarcaremos os limites de todo o domínio que o poema instaura e revela.

No terceiro passo tentaremos tomar pé no meio do todo para avaliar, quem é o homem segundo êsse dizer poético.

Primeiro passo. Buscamos o que carrega e impregna o todo. Pràpriamente não precisamos procurá-lo, Três coisas, por três vêzes, como um choque repetido, nos abala e, de antemão, esfrangalha todos os critérios das perguntas e determinações cotidianas.

A primeira é o inicio: polia ta áeina...
"Muitas sâo as coisas estranhas, nada porém
há de mais estranho do que o homem".

Nesses dois primeiros versos já, de antemão, se esboça tudo aquilo que, durante todo o canto, procura-se-á alcançar nos vários versos e esculpir na estrutura das palavras. Dito com ttma palavra: o homem é to deinotaton o que há de mais estranho. Êsse dizer concebe o homem pelos limites supremos e pelos abismos mais surpreendentes de seu ser. Essa surpresa e fínítude nunca se tornarão visíveis aos olhos de uma mera constatação e descrição do que é objetivamente dado (Vorhandenesl, ainda que fôssem mil os olhos que quisessem encontrar no homem estados e propriedades. Tal ser só se revela e se abre a um projeto poéüco-pensante. Não se encontra nada de uma descrição de exemplares humanos, dados objetivamente, nem tão pouco uma exaltação ridiculamente cega da essência do homem de baixo para cima. A partir de um ressentimento insatisfeito, que procura agarra-se a uma importância, cuja ausência se ressente. Nada da sobranceria de uma personalidade. Entre os gregos não há ainda personalidade (por isso também nada de super-pessoal (über-persoenllch) , O homem é to deinotaton, o que há de mais estranho no estranho. A palavra grega deinon, como u nossa tradução, necessitam aqui uma explicação prévia. Essa só poderá ser dada a partir de uma previsão inexpressa de todo o canto, que é a única coisa que dá uma interpretação adequada para os dois primeiros versos. A palavra grega deinon ê ambígua: oscila naquela estranha ambiguïdade, com que o dizer dos gregos percorria as disposições contrapostas do Ser *die gegenwendigen Aus-einander-setzungen des Seins} .

Uma vez deinon significa o terrível, não porém os pequenos temores e, muito menos ainda, possui aquela significação decadente, néscia e inútil, em que se usa hoje a palavra, quando se diz “terrivelmente belo". Deinon é o terrível no sentido do vigor predominante (überwaeltigendes Walten), que provoca, simultaneamente e de modo igual, tanto o terror do pânico, a verdadeira angústia, como o temor concentrado, quieto, que vibra em si mesmo. A violência predominante é o caráter essencial do próprio vigor que impera (Walten >. Onde êsse irrompe, pode reter em si o seu poder subjugador. Todavia não se torna, por isso, mais inofensivo e sim ainda mais terrível e distante.

Outra vez, deinon significa o vigoroso no sentido daquele que usa o vigor da violência. Que não apenas dispõe de vio-

lência mais instaura o vigor da violência. (Gewalt-tsetig), enquanto o emprêgo de violência constitui a feição fundamental, não de seu agir, mas de sua existência. A palavra, "instaurar n vigor da violência" damos aqui um sentido essencial, que em principio transcende o significado corrente segundo o qual indica, às mais das vêzes, arbítrio e crueldade. Assim a violência do vigor é considerada dentro de um âmbito em que o critério da existência é dado pelo acòrdo e contrato de equiparação e mútua assistência e, em conseqüência, se despreza, necessàriamente, tôda e qualquer violência, como simples perturbação e violação.

Como vigor imperante, o ente em sua totalidade ê o que impõe o vigor, que subjuga (das überwseltígende), o deinon no primeiro sentido. O homem, porém, é deincm uma vez, porquanto permanece ex-posto a êsse vigor imposto, visto que pertence em sua essencialização ao Ser; outra vez, é deinon, por ser o que instaura o vigor da violência no sentido indicado em segundo lugar. <Éle colige o vigor imperante da violência ê permite manifestar-se), A instauração do vigor não é uma atividade a mais e ao lado de outras, mas o homem é essa instauração no sentido de que, no fundo e em sua existência, deixa imperar o vigor, usando de violência contra a imposição e o jugo do próprio vigor (gegen das überwseltigende). Destarte, por ser duplamente deinon num sentido originàriamente unitário, o homem é tô deinotaton, o mas vigoroso: o que instaura vigor no meio do vigor que impõe o seu jugo (gewalt-teetig innitten des überwaeltigenden>.

Mas, por que então traduzimos deinon por "estranho"? Não foi certamente para encobrir e diminuir o sentido do vigorante, do que impõe o jugo de seu vigor, nem também da existência vigorosa. Muito pelo contrário. Posto que o deinon se diz, no mais alto grau de potenciação e conjugação, do ser do homem, por isso a essencialização do ser assim determinado tem que tornar-se logo visível numa perspectiva decisiva. Todavia essa caracterização do vigente e vigorante, como o estranho, não será uma determinação suplementar e supletiva, a saber, com vistas à ação que sôbre nós exerce o vigor, enquanto se trata preclsamente de compreender o deinon, como e naquilo que êle é em si mesmo? Mas nós aqui não entendemos "estranho" no

sentido de uma impressão causada em nossos estados emocionais.

"Estranho" entendemos como o que sai e se retira do "familiar" (das Heimliche) l.é daquilo que nos é caseiro, íntimo, habitual, não ameaçado. O estranho não nos deixa estar em casa. Nisso reside o vigor que se impõe e subjuga (das (fiberweeltigende) , o homem é o que há de mais estranho, não só porque conduz o seu ser no meio do estranho, assim entendido, mas por afastar-se e sair dos limites, que constituem, em primeiro lugar e às mais das vêzes, a sua paisagem caseira e habitual, por transpor como o que instaura vigor, as raias do familiar e se aventurar justamente na direção do estranho no sentido do vigor que se Impõe.

Para se avaliar, porém, em todo o seu alcance e importância, essa palavra sóbre o homem, temos também de levar em conta, que ela não pretende atribuir-lhe simplesmente uma propriedade especial, como se o homem, além de ser o que há de mais estranho ainda fôsse outras coisas. Ela diz, ao contrário, que ser o mais estranho é o feitio fundamental da Essencialização o homem, no qual se inscrevem cada vez, sempre e necessariamente todos os demais traços e caracteres. A afirmação, " o homem é o que há de mais "estranho", dá a definição pròpriamente grega do homem. Só atingiremos completamente o acontecer dessa estranheza ha medida em que também fizermos experiência do poder da aparência e do combate com ela, como pertencente à essencialização da existência.

Depois dos primeiros versos e com relação a êles, a segunda palavra, que tudo fundamenta e impregna, se acha expressa no verso 360. É o meio da segunda estrofe: Paníoporos aparos ep'outien erchetai: "Pondo-se a caminho por tôda a parte, desprovido de experiência e em aporia, chega êle ao Nada". As palavras mais importantes são pantoporos aparos. A palavra poros significa: travessia por... passagem para|.. caminho. Por tôda a parte o homem se abre caminhos. Atreve-se em todos os setores do ente, do vigor imperante que se impõe. E por isso se vê lançado fora de todo caminho. Sòmente dêste modo se abre tôda a estranheza daquele que é o que há de mais estranho. Não apenas por experimentar em tôda a sua estranheza o ente na totalidade. Não só porque nela rompe, como aquêle que instaura o vigor, o que lhe é familiar. Êle se torna

em tudo leso o que há de mais estranho porque, estando em todos os caminhos em aporia, sem saída alguma, se acha expulso de qualquer referência, Se lhe corta tôda a ligação com 0 familiar. A até, a ruína e a desgraça, vêm sôbre êle. Pressentimos agora em que medida Êsse pantoporos aporos contém uma Interpretação do deinotaton.

A interpretação se completa na terceira palavra proeminente do verso 370; hypsipolis apolis. Essa palavra é formada do mesmo modo da anterior pantoporos aporos e se Insere como ela no meio da antistrofe. Não obstante se refere a uma outra dimensão do ente. Não se evoca o poros mas a polis. Não se indicam todos os caminhos do domínio do ente mas o fundamento e lugar da existência humana. O ponto de convergência e cruzamento de todos os caminhos, a polis. Traduz-se polis por Estado e Cidade-Estado. Essa tradução não atinge o sentido pleno da palavra. Polis quer dizer a localidade, a dimensão (Da), em que, como tal, a existência (Daseín) expande seu acontecer histórico, A polis é 0 lugar histórico, o espaço no qual, a partir do qual e para o qual acontece a história. A essa dimensão histórica pertencem os deuses, os templos, os sacerdotes, as testas, os jogos, os poetas, os pensadores, os governantes, o conselho dos anciãos, a assembléia do povo, o exército dos guerreiros, os navios. Tudo isso não pertence à polis, não é "político" por assumir uma relação com um homem de Estado, com um general, ou com os negócios do govêrno. Ao contrário tudo aquilo é “político”, isto é, está na dimensão do acontecer histórico enquanto por exemplo os poetas são sàmente mas então realmente poetas. Quando os pensadores são sòmente mas então realmente pensadores. Quando os sacerdotes são sòmente mas então realmente sacerdotes, sendo os governantes sòmente, mas então realmente governantes. São, porém, significa aqui; como os que instauram vigor[1] e se tornam, assim, eminentes no ser Histórico como criadores e instauradores. Eminentes na dimensão da História são, ao mesmo tempo, apolis, sem cidade e lugar, solitários, estranhos, aporeticos (sem saída) no meio do ente em sua totalidade, sem constituição e limites, sem estrutura e dispositivos (Fug), de vez que, como criadores, são êles que devem então fundar e instaurar tudo isso.

O primeiro passo nos mostra assim as linhas mestras (Aufriss) da Essencialização do que há de mais estranho, os do-

minios e a extensão de seu Império e de seu destino. Voltamos agora ac início e tentamos o segundo passo da interpretação.

O segundo passo. Seguimos agora à luz do que ficou dito, a seqüência das estrofes e auscultamos, como se desdobra e desenvolve o ser do homem que consiste em ser o que há de mais estranho. Temos de prestar atenção no seguinte: se se entende e como ss entende o ãeinan no primeiro sentido, se aparece e como aparece o deínora, no segundo sentido, se e como se edifica dentro da relação recíproca de ambos os sentidos o ser do que há de mais estranho, em sua forma essencial.

A primeira estrofe evoca o mar e a terra, cada um, a seu modo, um vigor que impera e impõe o seu jugo tdefnoni. A evocação do mar e da terra não toma naturalmente ambos em sua simples acepção geográfica e geológica, tal como hoje se nos apresentam a nós modernos, para a seguir retocá-los e natizá-los com alguns sentimentos mesquinhos e passageiros. "Mas" ê aqui evocado como pela primeira vez e em suas vagas invernais, em que êle rasga constantemente suas profundezas mais profundas e se arrasta até elas. Logo imediatamente após a sentença principal e condutora do início, o canto começa abruptamente com tonto fcuí poliou. Canta o abrir-se caminho sôbre a face sem fundamento das ondas, o abandonar a terra firme. Tal emprêsa não se dá no espêlho sereno de águas reluzentes mas na tempestade encapelada do inverno. O modo de dizer dessa partida se encaixa tão perfeitamente no movimento de cadência da estrutura da palavra e do verso, como o chorei do verso 336 se põe exatamente no ponto em que a métrica muda bruscamente: chorei: êle abandona o lugar, êle se vai e se aventura na prepotência da maré de um mar sem lugares. Na estrutura dêsses versos a palavra chorei se ergue como uma coluna grega.

Implicada numa unidade com essa erupção (largada) vigorosa no vigor imperioso do mar, está a Irrupção, de modo algum, pacifica no império indestrutível da terra. Observemos bem: a terra é chamada aqui a mais excelsa das divindades. O vigor insta ura dor do homem turba o repouso do crescimento, da nutrição e geração da Infatigável. Aqui, o vigor imperioso não reina na selvageria, que se devora a si mesma, e sim como aquilo que ,sem esfôrço e fadiga, sazona e prodigaliza, tomando

da tranqüilidade de uma grande riqueza tesouros inexgotáveis, que excedem qualquer generosidade. Nesse vigor imperante irrompe o instaurador. Ano após ano o interrompe com arados e Impele a Infatigável no borborinho de seu esfôrço. O mar, a terra, a erupção, o transtôrno, tudo isso é enfeixado em si pelo kai do verso 334, ao qual corresponde o te no verso 338.

Ouçamos, agora, a antistrofe. Evoca os bandos de pássaros nos ares, os animais das águas, os touros e cavalos das montanhas, Os seres vivos se movem dentro de si e de seu meio. Embora, transbordando continuamente sôbre si mesmos, se renovem em formas sempre novas, permanecem, todavia, numa unlca trilha, pela qual conhecem o lugar por onde andam e onde pernoitam. Como Sêres vivos, se encaixam no vigor imperante do mar e da terra. Nessa vida que se desenrola em si mesma, desabituada em seu círculo, estrutura e fundamento, lança o homem os seus laços e as suas rédes. Arranca-a de sua ordem e tranca em cercados e currais, submetendo-a a jugo. Lá, irrupção e desmoita. Aqui aprisionamento e subjugação.

Agora, antes de passar à segunda estrofe e sua antistrofe, faz-se necessário Intercalar uma advertência, para pôr côbro a uma interpretação falsa de todo o poema. Um perigo sugestivo e mesmo corrente para o homem moderno. Já indicamos antes, que não se trata, no poema, de uma descrição e caracterização dos diversos domínios e da conduta do homem, qual ente dado entre outros entes. Trata-se do projeto poético de seu ser, ediflcado segundo suas possibilidades e seus limites supremos. Com isso já se previne contra outra opinião, segundo a qual o poema narraria a evolução do homem desde o caçador selvagem e habitante de árvore até o construtor de cidades e culturas. São representações da etnografia e psicologia dos primitivos, que nascem da falsa transposição de uma ciência natural, já em si mesma não verdadeira, para o ser do homem. O êrro fundamental, que serve de base a tais modos de pensar, consiste em se crer que o principio do acontecer Histórico deve ser primitivo, atrazado, acanhado e débil. Na verdade, porém, se dá o contrário. O princípio é o que há de mais estranho e poderoso. O que lhe sucede, não é progresso e evolução mas aplanamento no sentido de simples propagação e alargamento.

É a impossibilidade de reter e conservar o principio. É simplificação inofensiva e exorbitância do principio, que o deforma em grandeza no sentido de quantidade puramente numérica e grandeza de massa. O que há de mais estranho é o que é, por guardar, em si, um princípio, em que tudo prorrompe conjuntamente de uma superabundâncla e plenitude num vigor que se impõe e se destina a predominar.

Não se poder explicar que um tal princípio não constitui nenhuma deficiência e fracasso de nosso conhecimento do acontecer Histórico. Na compreensão do caráter misterioso dêsse principio reside, ao contrário, a autenticidade e a grandeza de um conhecimento Histórico. Saber algo de uma História originária não consiste em remover a poeira do primitivo nem em colecionar esqueletos. Não é ciência natural nem pela metade nem por inteiro e sim, no caso de ser alguma coisa, Mitologia.

A primeira estrofe e antistrofe evocam o mar, a terra e o anima], como o vigor que se impõe dominante, o qual aquêle, que instaura o vigor, deixa manlfestar-se em todo o vigor de sua fôrça prevalente (tlbergewalt),

Considerada externa mente, a segunda estrofe passa de uma descrição do mar, da terra, dos animais para a caracterização do homem. Não obstante, assim como, na primeira estrofe e antistrofe, não se falava apenas da natureza no sentido estrito, assim também não se fala na segunda unicamente do homem.

Antes pelo contrário, o que será evocado agora, a linguagem, a compreensão a disposição afetiva (Stimmung) (24), a paixão e a edificação, não pertencem menos à fôrça do vigor imperante do que o mar, a terra, o animal. A diferença reside apenas no modo do vigor. Os últimos exercem o seu vigor, circundando e carregando, constrlngindo e estimulando o homem, enquanto o vigor dos primeiros o impregna e perpassa, como aquilo que o homem, como o ente que é, tem de assumir em seu ser.

Êsse vigor que se exerce impregnando, nada perde de sua fôrça subjugante, pelo fato de o homem tomá-to imediatamente em seu poder e usá-lo, como tal. Dessa forma o estranho da linguagem, das paixões se oculta, como aquilo no qual o homem, como homem Histórico, está disposto, parecendo-lhe multo embora ser êle quem dispõe. A estranheza dêsses podêres reside precisamente em sua aparente familiaridade e facilidade.

Imedlatamente só se dão e oferecem ao homem em. seu modo de ser não essencial (Unwesen) e assim o mantém fora de sua essencialização. Desta sorte o que, para êle, tem a aparência de ser o mais próximo e Imediatamente dado, é-lhe no fundo ainda mais distante; o seu vigor o domina ainda mais do que o mar e a terra.

Quão distante o homem se acha de sua própria essencialização, mostra a opinião que faz de sl mesmo, como quem Inventou e pôde Inventar a linguagem e a compreensão, as edificações e a poesia.

Como podería o homem jamais inventar o vigor que o impregna, em razão do qual êle pode ser simplesmente homem? Pensando que o poeta atribuí aqui ao homem a Invenção de coisas tais, como edificações e linguagem, esquecemos totalmente de que nesse poema se trata do vigor que subjuga, (deinon), do estranho. A palavra eáitiaxato não significa, que o homem Inventou, mas que êle se encontrou no vigor, que domina e subjuga, e só aqui encontrou a si mesmo; a saber, a fôrça de quem instaura êsse vigor. Segundo o que antecede, o “a sl mesmo" significa também aquilo que irrompe e arrotei a, que aprisiona e submete a jugo.

É êsse Irromper e arrotear, êsse aprisionar e domar que constituem, em st mesmos, a abertura, o espaço livre que revela o ente como mar, como terra, como animal. Irrupção e arroteamento só acontecem quando o poder da linguagem, da compreensão, da disposição afetiva e da edificação são disciplinados na instauração de vigor (Gewalt-tsetigkeit). Êsse vigor de Instauração do dizer poético, do projeto do pensador, das estruturas de construção, da criação política não é uma atividade ou atuação de faculdades que o homem possui, mas um sujeitar e dispor das fôrças do vigor em virtude das quais o ente se abre e manifesta como tal, ao inserir-se e instaurar-se nêle o homem. Essa abertura e manifestação do ente constitui o vigor, que o homem tem de disciplinar, para, instaurando vigor, ser então êle mesmo no meio do ente, I.é para ser Histórico. O que, aqui nessa segunda estrofe, se entende por deinon, não se deve falsear Interpretando como uma invenção ou simples faculdade ou propriedade do homem.

O uso da fôrça e vigor na linguagem, na compreensão, na formação e edificação cria também (o que sempre significa;

pro-duz) a Instauração vigorosa que abre caminhos no ente circunstante. só quando hovermos entendido isso, é que compreenderemos o caráter estranho (Unheímlichkeit) de tôda instauração de vigor. Pois o homem, sempre em tôda parte a caminho, não se vê em aporia e sem saída no sentido externo de esbarrar em barreiras de fora, que o impeçam de continuar adiante. Diante de obstáculos externos êle pode sempre continuar num indefinido "e assim adiante". A aporia consiste, ao invés, no fato de êle ser sempre reconduzido aos caminhos por êle mesmo abertos, aferrando-se a seus percursos, enredando-se no já percorrido, traçando nessa rêde o círculo de seu mundo, emaranhando-se com a aparência e trancando-se assim ao Ser. Dessa forma êle se agita numa atividade febril, virando-se e revirando-se dentro de seu próprio círculo, Tudo que se opor à êsse círculo, poderá excluir do raio de sua atividade, Tôda habilidade que nêle se enquadrar, poderá aplicâ-la em seu devido lugar. A instauração do vigor, que abre origlnàriamente os caminhos, engendra então em si mesma a própria ausência de sua essencialização (Unwesen) na atividade febril de uma múltipla aplicação de habilidades. Essa não é, em si mesma, outra coisa do que aporia (Ausweglosigkeit), como ausência de saídas e a tal ponto que ela se tranca a si mesma o caminho de uma reflexão sôbre a aparência, em que ela própria se agita.

Só há uma coisa em que a instauração do vigor fracassa imediatamente, é a morte. Ela completa (überendet) tôda completação (Vollendung), ela limita tôda limitação. Aqui não há irrupção e arroteamento, nem aprisionamento e sujeição. Todavia êsse estranho (Unheimliche) que, de modo completo e absoluto, está fora de tudo que é familiar, não é um acontecimento especial, que deve ser rpencionado entre os demais, por se dar também no fim. Frente à morte o homem não se sente numa aporia sem saídas apenas quando tem de morrer, mas constantemente e de modo essencial. Enquanto o homem É, encontra-se na aporia da morte. Assim a existência, como o lugar do Ser (Da-sein) constitui o próprio acontecer do estranho (Êsse acontecer deve ser instituído para nós de modo originário, corno existência).

Com a evocação dêsse vigor estranho que se impõe, a morte, o projeto poético do ser e da essencialização do homem estabelece seus próprios limites.

Com eíeito, a segunda antístrote já não traz mais outros poderes. Recolhe tudo que já foi dito em sua íntima unidade. A estrofe final reconduz tudo a seu princípio fundamental. Ora de acòrdo com o que ressaltamos no primeiro passo, o principio fundamental do que pròpriamente se tem a dizer (do deinotaton) consiste precisamente na referência recíproca do duplo significado de deinon. Em conformidade, a estrofe fina! evoca em sua recapitulação três coisas;

1. O vigor, o império vigoroso, no quai se move a ação instauradora de vigor do homem, constitui todo o âmbito das maquinações, to machanoen, que lhe são confiadas. Não tomamos a palavra "maquinação" em sentido pejorativo. Por ela entendemos algo de essencial que se nos apresenta na palavra grega teehne. Techne não significa nem arte nem habilidade nem de certo técnica no sentido moderno. Traduzimos techne por "saber", mas isso precisa de uma explicação. Saber não significa aqui o resultado de simples constatações a respeito de dados objetivos (Vorhandençs) antes desconhecidos. Tais conhecimentos são sempre algo apenas acessório, multo embora indispensável para o saber. Êsse, no sentido autêntico da techne é precisamente um ver, que ultrapassa o que é dado de modo objetivo (Vorhandenes) e assim se torna principio e origem (anfsenglich) de permanência e consistência (stsendig). Essa ultravísaõ opera, de modo diverso, e por caminhos e domínios diferentes põe em ação prèviamente o que confere ao que já é dado de modo objetivo, seu devido direito, sua possível determinação e com Isso seus limites. Saber é o poder de pôr o Ser em ação como um tal ou qual ente. Os gregos chamavam de modo especial techne a arte em sentido próprio e a obra d'arte, porque é a arte que, do modo mais Imediato, erige e esculpe em algo, que está presente (Anwe«endeni (a obra), o Ser, i.é, o aparecer, que se apresenta em si mesmo. A obra d'arte não é, em primeiro lugar, obra, porquanto é confeccionada, é feita, mas porque opera (25) o Ser em um ente. Operar significa aqui pôr em obra, na qual, como no que aparece, chega a brilhar a physis, o brotar imperante,

que vigora. Pela obra d'arte, como o Ser que é, tudo, que aparece e pode ser encontrado, é confirmado, toma-se intelegível, acessível e compreensível como ente ou não-ente.

Visto que a arte erige e faz aparecer, num sentido acentuado, o Ser, como ente, na obra, a arte vale, a bom direito, como o poder-pôr em obra, simplesmente dito, como techne. O poder-pôr em obra é um operar manlfestatlvo do Ser no ente, O saber consiste nesse abrir e manter aberto reflexivo e operante. A paixão do saber está em investigar questões. Por ser um tal saber é que a arte é techne, e não, por pertencerem, à sua efetivação, habilidades "técnicas, instrumentos e materiais de obras.

Assim a techne caracteriza o deinon, a instauração de vigor em seu principio fundamental. Pois a instauração de vigor é o uso vigoroso da fôrça contra o que se impõe de modo subjugante: a conquista, pela luta do saber, do Ser antes trancado e escondido no que aparece, como ente.

2. Do mesmo modo como deínon, enquanto instauração de vigor imperante, reúne e concentra sua Essencialização na palavra grega fundamental, techne, assim também aparece o deinon enquanto o vigor que se impõe e subjuga, na outra palavra fundamental grega dike. Traduzimo-la como juntura. (Fug), Entendemos juntura primeiro no sentido de junta e articulação; em segundo lugar, como disposição, como a destlnação e indicação que □ vigor, que se impõe e predomina, dá à sua imposição e predomínio; e, por fim, como a conjuntura dispositiva, que força a inserção e o enquadramento.

Traduzida por “justiça” e entendida essa no sentido jurídico e moral, a palavra dike perde todo o seu conteúdo metafísico fundamental. O mesmo vale da interpretação da dike como norma. Em todos os seus domínios e poderes, o vigor que se impõe e subjuga, é conjuntura. O Ser, a physis, como vigor imperante, é unidade originária de reunião, tópos, é conjuntura dispositiva, dike.

Destarte o deinon, enquanto o vigor, que se impõe e predomina, tiifce, e o deinon, enquanto a instauração da fôrça do vigor, techne, se contrapõem um ao outro, não, porém, como duas coisas objetlvamente dadas (vorhandene Dinge). Essa

contraposição consiste antes em a techne irromper contra a ílfce, que, por sua vez, enquanto conjuntura, dispõe de tôda techne. Essa recíproca contraposição é. Mas é apenas, enquanto o que há de mais estranho, o ser do homem, acontece, i.é se essencializa, cOmo acontecer Histórico.

3. O princípio fundamental do deinotaton reside na referência reciproca do duplo significado de detnon. O saplente lança-se dentro da conjuntura, rasga (“rasgo" — Rlss> o Ser no ente, mas nunca consegue dominar o vigor que se impõe e predomina. Por isso é lançado peudularmente entre conjuntura — ordem que articula — e des-con juntura — desordem que desarticula —, entre o nobre e o vil. Tôda disciplina, (Bsendigung) que Instaura vigor, da violência vlgorante (Gewaltigen), ou é triunfo ou derrota. Ambos, tanto o triunfo como a derrota, arrancam, cada um a seu modo, do que é familiar, e desenvolvem, de maneiras diferentes, a periculosidade do Ser conquistado ou perdido. Ambos estão circundados, diferentemente, pela ameaça da ruina. Quem instaura vigor, o criador que alcança o não-dito, que irrompe no não-pensado, que conquista o não-acontecido e faz aparecer o não-vlsto, um tal Instaurador de vigor está sempre em risco (tólma v. 371). Aventurando-se a sujeitar o Ser, tem que arriscar os impactos do não-ente, rií káltm, os descalabros, as inconsistências, as des-conjunturas e des-estruturações. Quando mais elevados fôrem os cimos da existência Histórica, tanto mais profundo e largo o abismo para uma precipitação repentina no não-Hlstórico, que só se arrasta num borborinho sem saídas e, ao mesmo tempo, destituído de lugares.

Chegados ao fim do segundo passo, poderiamos perguntar, o que ainda resta para um terceiro.

o terceiro passa. No primeiro passo se destacou a verdade decisiva do canto. O segundo passo nos levou através de todos os domínios essenciais da fôrça do vigor e de sua instauração . A estrofe final reúne na unidade de um rasgo o iodo do canto na essencialização do que há de mais estranho. £ que ficaram ainda algumas particularidades a considerar e esclarecer mais de perto. Isso, porém, daria lugar para w apêndice ao que já se disse, nunca porém para um nôvo passo de interpretação. Se pretendéssemos Jlmltar-nos apenas ao

que se diz imediata e diretamente no poema, estaria realmente terminada a interpretação. Entretanto, ela se encontra ainda no inicio. A interpretação, pròpriamente dita, deve mostrar aquilo que já não se acha nas palavras apesar de também se achar dito. Para isso ela deve usar necessàriamente da fôrça do vigor. O que há de próprio no poema é de se procurar lá onde uma interpretação cientifica já não encontra mais nada e ferra tudo que fica fora de seu cercado, com a marca de não-científico.

Aqui, porém, — quando nos temos de cíngir a um canto desgarrado do resto da obra — só nos poderemos atrever a dar êsse terceiro passo num aspecto delimitado, de acôrdo com nossa finalidade aqui e ainda assim apenas uns poucos movimentos. Recordando o que ficou dito no primeiro passo, iniciamos exatamente naquilo que, no segundo, resultou da explicação da estrofe final].

O deinotaton do deinon, o que há de mais estranho no estranho, está na referência mútua e contrastante de dike e techne. o mais estranho não é o grau superlativo, i.é a graduação mais elevada, do estranho. É, segundo a sua especificação, o que há de único e sui generis no estranho, No contraste reciproco entre o vigor prepotente do ente em sua totalidade e a instauração de vigor da existência se opera a possibilidade de uma precipitação no que não tem saída nem lugar: a possibilidade da ruína. Essa, porém, e a sua possibilidade não surgem apenas no final, quando o homem, que Instaura o vigor, não consegue êxito e falha em alguma atividade instauradora particular. A ruína impera vigorosamente e espera, em princípio e desde o fundo, no contraste recíproco entre a fôrça do vigor, que se impõe e subjuga, e a instauração vigorosa de sua violência. A instauração de vigor contra a supremacia do Ser que impõe o seu vigor, tem que se abater contra essa supremacia, de vez que o Ser vigora como o que Essencializa, como phvsis, vigor imperante, que surge.

Essa necessidade de abater-se, porém, só pode subsistir, enquanto o que se deve abater, é necessitado numa tal existência (Da-seln). Ora o homem é necessitado numa tal existência (Da-sein), é lançado na necessidade dêsse ser, porque o

vigor que impera e predomina, exige (braucht) e precisa, como tal, para aparecer ha fôrça de seu vigor, dum espaço aberto de manifestação. Compreendido a partir dessa necessidade necessitada pelo próprio Ser, a essencialização do homem se nos abre e revela em seu ser. A Existência (Da-sein) do homem Histórico significa: ser pôsto como brecha em que, com seu aparecimento, irrompe a supremacia vigorosa do Ser. a fim de que essa mesma brecha se abata e se quebre no próprio Ser.

O que há de mais estranho (o homem) é aquilo que êle é, por, no fundo, só cultivar e proteger o familiar, para dêle se arrancar, deixando irromper o vigor cuja fôrça o subjuga. É o próprio Ser que lança o homem na rota dêsse rasgo (Fortrisa), que o constrtnge a lançar-se para além de si mesmo, alongando-se até ao Ser, com o fim de o pôr em obra, e dêsse modo, manter aberto e manifesto o ente em sua totalidade. Por isso, quem Instaura vigor, não conhece, nem bondade nem favorecimento (no sentido comum); desconhece todo apaziguamento e satisfação logrados com sucessos ou prestigio qu sua confirmação. Aquele, que instaura vigor e assim cria, só vê, em tudo isso, simples aparência de perfeição e plenitude. Aparência essa, que êle menospreza. Na vontade do inaudito desdenha e recusa qualquer auxílio. A decadência significa para êle a afirmação mais profunda e ampla do vigor prepotente, que se impõe e subjuga. No fracasso da obra realizada, naquele saber, de que ela é uma desordem (Unfug) um surma (um monte de estêrco), o homem abandona e entrega o vigor que impera, a seu próprio principio articulador (Fug.) Tudo isso, porém, não na forma de "vivências psíquicas", nas quais a alma do criador se debate e enrola; e muito menos ainda, na forma de complexos de inferioridade mas ùnicamente no modo próprio do operar, do pôr em obra. É pela obra que o vigor que predomina, o Ser, se afirma e confirma como acontecer Histórico.

Como a brecha para a abertura e manifestação do Ser, pósto em obra no ente, a existência do homem Histórico, é um in-cidente: a incidência, em que surgem, de repente, as fôrças da supremacia desencadeada do Ser e se põem à obra, como aponteeer Histórico. Èsse caráter repentino e único da existência, os gregos pressentiram profundamente. Nesse pressen-

dmento foram constrangidos pelo próprio Ser, que se lhes abriu e manifestou como pfiysis, lagos e dike. Só não se pode pensar, que êles tenham tomado para si a pretensão de forjar a cultura do Ocidente nos milênios posteriores, Èles conquistaram, para si mesmos, as condições fundamentais de verdadeira grandeza Histórica, ùnicamente porque na necessidade exclusiva e única de sua existência souberam usar apenas da violência do vigor e dêsse modo, longe de afastar a necessidade, souberam fortalecê-la e potenclá-la.

A essencialização do Ser do homem, assim experimentada e reposta poètlcamente em seu fundamento, permanecerá trancada em seu caráter de mistério à compreensão, caso essa recorrer, apressadamente, a qualquer apreciação.

A avaliação do ser do homem, como audácia e superioridade orgulhosa, arranca-o da necessidade de sua essencialização; a de ser in-cldência. Tais apreciações supõem ser o homem algo de objetivamente dado, transportam-no para um espaço vazio e o medem e avaliam, segundo uma escala de valôres estabelecida e trazida de fora. A essa mesma espécie de incompreensão pertence também a opinião, segundo a qual o dizer do poeta é pròpriamente um repúdio implícito e não pronunciado de um tal ser do homem. É uma recomendação velada de uma modéstia sem vigor algum, que se contenta com o cuidado de uma comodidade tranqüila e impertubuável. Essa opinião poder-se-ia até julgar confirmada em sua justeza pela conclusão do canto.

Um tal ente (tal no sentido do que há de mais estranho) se deve manter afastado do lar e entretenimento do poeta. Essas palavras finais do Cõto, entretanto, não contradizem o que antes disse sôbre o ser do homem. Ao voltar-se para o que há de mais estranho, o Côro diz que êsse modo de ser n&o é o modo de ser cotidiano. Tal existência não poderá ser lida e encontrada nos hábitos e costumes de qualquer comportamento e conduta. Essas palavras finais são tão pouco de admirar, que nos deveriamos admirar, se elas faltassem. Em sua atitude defensiva são a confirmação imediata e completa do caráter estranho da essencialização do homem. Nessa sua conclusão o dizer do canto volta a mover-se dentro de seu principio.

Mas o que tem a ver tudo isso com a sentença de Parmênldos? Esse nada diz sôbre a estranheza. Quase que, com excessiva sobriedade, afirma apenas a compertinéncia, a correspondência de Percepção e Ser. Foi investigando o que é essa correspondência, que nos desviamos para uma intrepretaçâo de Sófoetes. E o que nos adiantou ela? Não a poderemos transferir simplesmente para dentro da interpretação de Parmênides! De certo que não. Todavia nos devemos recordar do conexo originário de essencialização entre o dizer poético e o dizer pensante, prlncipalmente quando se trata, como nesse caso, da fundação e instituição originária por meio do pensar e poetar da existência Histórica de um povo. Ademais, além dessa relação de essencialização geral, encontramos, num e noutro, um traço bem determinado, que tem conteúdo comum em ambos.

No segundo passo, quando se tratou de resumir as características da segunda estrofe, ressaltamos, de propósito, a referência recíproca entre dike, e íecftne. Dike é a con-juntura vigorosamente predominante. Techne é a instauração de vigor do saber. A referência recíproca de ambas constitui o acontecimento do çstrnnho.

Afirmamos agora; a com-pertinência e correspondência reciproca de noein (percepção) e eínaí (Ser), que evoca a sentença de Parmênides, não é outra coisa do que aquela referência reciproca. Se se mostra isso, então fica comprovada a afirmação anterior de que é essa sentença de Parmênides que, por primeiro, delimita a essencialização do ser do homem e não chega a íalar do homem .ocasíonalmente, de alguma perspectiva .

Para provar essa nossa afirmação faremos primeiro duas considerações mais gerais. A seguir tentaremos uma interpretação particular da sentença.

Na referência recíproca de dike e techne, evocada poética - mente, dike equivale ao Ser do ente em sua totalidade Ja antes de Sófodes encontramos, no pensar dos gregos, êsse emprêgo da palavra. A sentença mais antiga, que nos foi transmitida pela tradição, a sentença de Anaximandro. fala do Ser em conexão essencial com dike.

Igualmente Herãclito evoca a dike quando estabelece algo essencial do Ser. Assim o Fragmento 80 começa: cidenai de

chre ton polcmon conta xynon kai diken erin... "mister se faz ter em vista, que o des-dobrar-se se Essencializa ajuntando num conjunto, e a con-juntura (se Essencializa), contrastando..." Dike, como con-juntura, que dispõe, pertence ao desabrochar, que contrasta, segundo o que a yhysis, surgindo, deixa aparecer, (apresentar-se), o que aparece, e assim se Essencializa, como Ser (Cfr. Fragmentos 23 e 28).

E, por fim, o próprio Parmênides continua sendo uma testemunha decisiva do emprego, que fazem os pensadores gregos da palavra díJce no dizer do Ser. Para êle dike é a deusa. Guarda as chaves, que abrem e fecham as portas do dia e da noite, o que quer dizer, dos caminhos do Ser (que se des-venda), da Aparência (que se dissimula) e do Nada (que se tranca). Isso significa: o ente só se abre e manifesta, quando se preserva e conserva a con-juntura do Ser. Como dike, o Ser é a chave do ente em sua articulação. Êsse sentido de dike se pode apreender inequivocamente dos trinta versos vigorosos de introdução do Poema de Parmênides, que nos foram conservados completos. Vê-se assim claramente, que o dizer do Ser tanto o da poesia como o do pensar, evocam-no, i.é Instauram e delimitam o Ser com a mesma palavra, dike.

O outro ponto, que se pode aduzir de modo geral, para comprovar nossa afirmação, é o seguinte. Antes jã se indicou a maneira pela qual, na percepção entendida como apresentação acolhedora, se abre e manifesta o ente, como tal, que, destarte, advêm a um estado de re-velação e des-cobrImento (Unverborgenheit) , O embate da techne contra a dite constitui para o poeta o acontecimento pelo qual o homem deixa de ser familiar, perde a intimidade de seu lar. É nessa expulsão do que lhe é intimo, que se abre e des-venda, como tal, o que lhe é familiar. E, ao mesmo tempo e sòmente dêsse modo se lhe abre e manifesta, como tal, o que lhe é alheio, o vigor, que predomina. É, portanto, no acontecer do que é estranho, que se abre e expande o ente em sua totalidade . Essa abertura e expansão é o acontecer da re-velação, que outra coisa não é senão o acontecimento da estranheza.

De certo, objetar-se-á, isso vale do que diz o poeta. Mas é precisamente essa estranheza que não se encontra na sentença sóbria de Parmenides,

Por isso procuraremos agora colocar em sua verdadeira luz a sobriedade do pensar, é o que nos proporciona uma interpretação particular da sentença de Parmênldes. Fica de antemão acertado; se se conseguir mostrar, que, em sua conexão essencial com o Ser, dike, a percepção é o que necessita de violência para instaurar o vigor, e ê, assim, como tal instauração, uma carência (Not), e como carência, só se poderá manter e subsistir na necessidade (26) de um combate (no sentido de põlemos e éris>; e se, ademais, no curso dessa demonstração, se fizer ver, que a percepção está numa conexão expressa com o Lógos e que êsse Lógos se mostra, como o fundamento do ser do homem, então a nossa afirmação, de que a sentença do pensador e o dizer do poeta são intrinsecamente afins, estará fundamentada .

Três coisas, portanto, é o que temos de mostrar:

1. A percepção não é um mero dado psíquico (Vorgang) mas uma re-solução.

2. A percepção possuí uma comunidade interna de esseneiallzaçâo com o Lógos. Êsse é para eia uma necessidade (Not) .

3. O Lógos Institui e funda a Essencialização da linguagem . Como tal, é um embate e o fundamento fundante da existência Histórica do homem no meio do ente em sua totalidade.

Sôbre 1. Ainda não se concebe suficientemente a Essencialização do noein, a percepção, se apenas se procura evitar confundi-la com a atividade de pensar e com a de julgar. A percepção, enquanto a tomada de uma posição acolhedora, no sentido antes explicado, frente ao aparecimento do ente, não é senão o colocar-se sui generis num caminho especial, Nisso se inclui, que a percepção é a travessia, a passagem através do cruzamento dos três caminhos. Ora, ela só poderá sê-lo, se fôr fundamentalmente re-solüçãú pelo Ser contra o Nada e com isso dis-puta com a Aparência. Êsse re-solver essencial, porém, tem que usar de violência, em sua execução e exercício, contra

o perigo sempre iminente de enredar-se no cotidiano e habitual . A instauração violenta de vigor do lançar-se re-soluto no caminho para o Ser do ente arranca o homem da intimidade e familiaridade, com o que lhe é próximo e usual.

Só quando concebermos a percepção no sentido dêsse lançar-se, estaremos protegidos contra o extravio de falsificá-la como um comportamento qualquer do homem, como um uso, que se entende por si mesmo, de suas faculdades espirituais ou até mesmo, como um fato psiquico que ocasionalmente também se dá. Ma realidade, ao Invés, a percepção se logra e conquista (abgerungen) à atividade rotineira e em luta contra ela. Sua compertlnêncla e correspondência ao Ser do ente não surge por si mesma. A designação dessa correspondência não é a simples constatação de um fato mas evoca e aponta àquela luta. A sobriedade da sentença é uma sobriedade do pensar, para a qual o rigor do conceito, que percebe, constitui a forma fundamental do que aí é apreendido.

Sôbre 2. Aduzimos antes o Fragmento 6, para evidenciar a distinção entre si dos três caminhos. Postergamos, então, conscientemente uma interpretação mais pormenorizada do primeiro verso, Entrementes lemos e auscultamo-lo de um outro modo; chre to legein te noein t'eon emmenai: “Para o consistir reunido, como para o perceber faz-se necessário (not tut) que o ente (seja) ser". Vemos aqui noein mencionado conjuntamente com legein, percepção com Lógos. Além disso, no Iníelo do verso, se põe, de modo repentino e abrupto, o chre. "Mister é percepção e lógos”. Juntamente com a percepção se evoca o legein, como acontecimento do mesmo caráter. E até legein é nomeado primeiro. Lógos não pode significar aqui a unidade de reunião, como con-Juntura do Ser mas deve, Juntamente com a percepção, ter o sentido da instauração violenta de vigor em virtude da qual o Ser é recolhido em sua unidade de reunião. Pertencendo à percepção, é necessária a reunião, e ambas têm que acontecer "em virtude do Ser”. Reunião significa nesse caso; prender-se, no meio da dispersão, ao in-consistente, prender-se, novamente, a partir da confusão, à aparência. Essa reunião, todavia, por ser ainda uma aversão de, só poderá ser realizada e exercida por fôrça daquela reunião que, enquanto conversão para, consuma e produz o recolhimento do ente na unidade de reunião de seu ser. Assim o Lógos entra, nesse

caso, em carência (Not) e se separa do Lógos, como unidade de reunião do Ser . íphgsis). O Lógos, enquanto reunião, como o reunir-se e concentrar-se do homem na con-juntura, põe, pela primeira vez, o ser do homem em sua essencialização e o expõe, assim, ao que não lhe é familiar, de vez que o familiar é dominado pela aparência do habitual, corriqueiro e superficial.

Resta ainda investigar, porque o legein.é mencionado antes do noein. A resposta é a seguinte; é do legein que o noein recebe e adquire a sua Essencialização como percepção que reúne e recolhe.

A determinação da essencialização do ser do homem, que se realiza aqui, no principio da filosofia ocidental, não se efetua, estabelecendo-se propriedades de qualquer tipo que sejam, no ser vivo, "homem", em distinção e à diferença de outros sêres vivos. O ser do homem se determina a partir de uma referência com o ente, como tal em sua totalidade, A essencialíaaçdo do homem mostra-se aqui como a referência, que abre e manifesta ao homem o Ser. O ser do homem enquanto carência (Not) de percepção e reunião, é o encarecímento da liberdade de assumir a techne, o pôr em obra do Ser mediante o saber. £ assim que acontece História.

Da Essencialização do logos, entendido como reunião, se segue e resulta uma conseqüência essencial para o caráter do legein.. Põsto que o legein, como um tal recolher, depende da unidade originária de reunião do Ser, e visto que, por outro lado, Ser significa chegar à revelação (Unverborgenhelt), por isso a reunião e o recolher do legein possui o caráter fundamental de abrir e manifestar. Dêsse modo legein entra em claro e agudo contraste com cobrir e ocultar.

É o que se comprova, de modo direto e inequívoco, com uma sentença de Heràclito. O Fragmento 93 diz: "O dominador, cuja profecia se dá em Delfos, cute legei oute kryptei, nem reúne nem oculta, alia semainei, dá indícios". Reunir está aqui em oposição a ocultar. Ê nesse caso, des-ocultar, manifestar.

Pode-se levantar, agora, a questão simples: donde poderá ter recebido a palavra legein, reunir, o significado de manifestar (des-ocultar) em oposição a ocultar, senão em razão de sua referência essencial com o lógos no sentido de physis? O

vigor imperante, que, surgindo, se mostra, é a re-velação. De acòrdo com. essa referência legein significa: pro-duzlr, no sentido de ex-por o desvelado, como tal, o ente em sua re-velação. Assim não só em Herãclito mas ainda em Platão, lógos tem o caráter do delotin, de manifestação. Aristóteles caracteriza o legein do lógos como apophainesthai, i. é como conduzir e levar a mostrar-se (Cfr. Sein und Zeit 6 7 e 5 44). Essa caracterização de legein, como des-cobrir e manifestar, é um testemunho tanto mais forte em favor da orlginariedade dessa determinação, porquanto justamente com Platão e Aristóteles, já se Inicia a decadência dessa determinação de lógos, pela qua) a lógica se tomou possível. Desde então, i.é desde de dois milênios, essas relações entre lógos, atetkeia, phgsis, noein e idea foram escondidas e encobertas pela incompreensão.

No principio, porém, se passa o seguinte: o lógos, como reunião re-velante na qual o Ser é con-juntura no sentido da physis, se torna a necessidade da essencialização do homem Histórico, Daqui basta apenas um passo para se compreender, como o lógos assim entendido, determina a essencialização da linguagem e chega a ser o nome do discurso. O ser do homem, em sua essencialização Histórica, i.é em sua essencialização que instaura o acontecer Histórico, é logos reunião e percepção do ser do ente: i.é, aquêle acontecer do que há de mais estranho, em que, pela instauração violenta, o vigor, que predomina, chega a aparecer e erigir-se em consistência. Ora, no Canto do Córo da "Antigone” de Sófocles, auscultamos, que, Juntamente com a irrupção no Ser, se dá o prender-se e encontrar-se na palavra; acontece a linguagem.

Ao Investigar a essencialização da linguagem surge sempre a questão sôbre a sua origem. Por caminhos escusos procura-se uma resposta. A primeira resposta decisiva à questão sôbre a origem da linguagem encontramos também aqui. Essa origem fica sempre mistério. Não, porém, porque os homens, até agora, não tenham sido suficientemente sabidos e sim porque tôda sabedoria e sutileza têm tomado sempre o caminho errado, antes mesmo de se estenderem. G caráter de mistério pertence à própria Essencialização da origem, da linguagem. Isso significa, que a linguagem só pode ter principiado a partir do vigor prepotente, que impera, e do estranho, na irrupção do

homem na Ser. Nessa irrupção a linguagem, enquanto conversão do Ser em palavra, era poesia (Dichtung). A linguagem é a poesia originária (Ur-Diehtung), em que um povo poetiza o Ser. Inversamente vale: a grande poesia, pela qual um povo entra na História, inicia a configuração de sua linguagem. Os gregos criaram e experimentaram tal poesia através de Homero, A linguagem se manifestou à existência grega, como irrupção no Ser, como configuração re-veladora do ente.

Que a linguagem seja logos, reunião, não é, em si, de forma alguma, uma evidência imediata. Não obstante, entendemos essa interpretação da linguagem, como logos, a partir do princípio da existência Histórica dos gregos, a partir da direção fundamental em que se lhes manifestou e abriu o Ser e em que êles o erigiram na consistência do ente.

A partir do impacto direto do vigor predominante a palavra, ou seja o nomear, repõe o ente, que se abre e manifesta, em seu ser, o retém e conserva nessa abertura, delimitação e consistência. Não é o nomear, que, posteriormente, vem conferir a um ente, já de outro modo manifesto, uma designação, um sinal chamado palavra. Muito pelo contário, a palavra desce da altura de sua originária instauração violenta, de vigor, enquanto abertura e manifestação do Ser, e se transforma em simples sinal, de tal sorte que êsse se antepõe então ao ente. No dizer originário, porém, o ser do ente se abre e revela na articulação de sua unidade de reunião. Essa abertura e revelação se recolhe e reúne no segundo sentido, pelo qual a palavra conserva o recolhido orlginàrimente e assim instaura no vigor do exercício o que impera e domina, a phgsis O homem como o que está e se instaura no logos, na reunião, é o coletor isammleri. Assume e exerce a instauração vigorosa. O imfjérlo do que predomina e impõe seu vigor.

Por outro lado já sabemos que essa instauração de vigor é o que há de mais estranho. Em virtude do tolma, da audácia, o homem chega necessariamente tanto ao baixo e vil como ao elevado e nobre. Onde a linguagem fala como reunião violenta do vigor, como contenção do que predomina e vigora, como conservação, aí e só aí há necessàrlamente dissolução e perda. Por isso a linguagem é em seu acontecer palavreado (Gerede). Em lugar de abertura e manifestação do Ser, o seu eneobrl-

mento e ocultação. Ao invés ds recolhimento na articulação e conjuntura, a dispersão e dissipação na des-juntura e d es-ordem , É que o logos, como linguagem não se faz por si mesmo. O legein é carência (Not*: chre to legein é carência a percepção do ser do ente. (Donde encarece a carência?* .

Sôbre 3. De vez que a Essencialização da linguagem se acha nc recolhimento da unidade de reunião do Ser, só chegará à verdade na sua forma de discurso (Rede) cotidiano, se o dizer e ouvir se relacionarem e dependerem do lópos, como a unidade de reunião dentro do Sentido do Ser. Pois é no Ser e em sua articulação que o ente é de modo originário e decisivo já de antemão um legomenon, i.é recolhido, dito e pronunciado. Só agora compreenderemos todo o contexto em que se insere aquela sentença de Parmènides, segundo a qual a percepção acontece em virtude do Ser.

A passagem VIU, 34-36 diz;

"São em si pertencentes e correspondentes entre si a percepção e aquilo em virtude do qual a percepção acontece. Com efeito sem o ente, em que já foi pronunciado (o Ser)., não encontrarás (alcançarás) a percepção". A referência ao lopos, como physis, converte o legein em reunião perceptiva e a percepção em percepção reunítiva. Por isso o legein para permanecer reunido deve afastar-se do que é mero palavreado, íalatório e facilidade verbal. Assim encontramos em Parmênfdes uma oposição rigorosa entre logos e glossa (Frag. VIL, v. 3ss). A passagem corresponde ao inicio do Fragmento 6. em que com relação à tomada do primeiro caminho inevitável para o Ser, se diz que se toma necessário concentrar-se no ser do ente. Agora se trata de dar algumas indicações sôbre o percurso do terceiro caminho para a Aparência- Êsse conduz através do ente, que está sempre numa aparência. É o caminho mais comumente freqüentado. Por isso o homem avisado tem que retirar-se constantemente dêle e empenhar-se no legein e noein do ser do ente:

> “e o hábito tão destro não te deve de forma alguma forçar em direção dêsse caminho.
> Pois tu te perderías a ti mesmo num olhar qne não vê e num ouvir ensurdecedor e na facilidade da

lingua. . Deeide-te antes separando, colocando diante de ti, recolhido numa unidade, a indicação do conflito múltiplo que te proponho”.

Nesse lugar logos se acha em estreita ligação com fcríncín, cindir no sentido de de-cidir no exercício da concentração sôbre a unidade de reunião do Ser. O “ler" seletivo fundamenta e sustenta a perseguição do Ser e a recusa da Aparência, No conteúdo significativo de krinein ecoam e repercutem os seguintes significados: escolher, selecionar, critério determinante de jerarquia.

Por essa tríplice indicação a Interpretação ilumina a sentença a ponto de se tornar claro, que Parmenides realmente trata também do logos em perspectivas essenciais. O lógos i uma carência (Not) e, em si mesmo, carece de vigor violento para defender-se do verbaltsmo e da dissipação. Como legein, o lógos vai de encontro à physis. Nessa diversificação (Auselnandertreten) o lógos, como acontecimento da reunião, se toma o fundamento que funda o ser do homem. Dai pudermos dizer: na sentença se realiza, pela primeira vez, a determinação decisiva da essencialização do homem. Ser homem significa: assumir a reunião, a percepção recolhedora do ser do ente, o operar no sentido de pôr cientemente em obra a aparição e, dêsse modo, exercer o vigor (verwalten) da re-velação e conservá-la (bewahren) contra o encobrimento e a ocupação.

Destarte, já no principio da filosofia ocidental, se vê, como a questão do Ser inclui necessàriamente a fundamentação da existência .

Essa implicação e conexo entre Ser e Existência (como também a sua investigação) não se atinge, de forma alguma, com indicações e recursos a questões gnoseológicas nem igualmente com a constatação externa, de que tóda concepção do Ser depende de uma concepção da existência (Se a questão do Ser procura não só o ser do ente mas o Ser mesmo em sua Essencialização, necessita, então, de maneira completa e expressa de uma fundamentação da existência calcada nessa questão, à qual se deu por essa necessidade, e só por Isso, o nome de "ontologia fundamental”, cfr. Seln und Zelt, Introdução) .

Essa abertura e manifstação originária da essencialização do ser do homem, chamamo-la de decisiva. Todavia não foi conservada e mantida, como o grande princípio. Teve, ao contrário, por conseqüência coisa muito diferente: a definição do homem, como animal racional, posteriormente corrente no Ocidente e hoje ainda não abalada na opinião e atitude dominante. No sentido de tornar visível a distância dessa definição frente à abertura da originária essencialização do ser humano, vamos confrontar em duas fórmulas o princípio e o fim. o fim. se apresenta na fórmula: anthropos— soon lógon echon: o homem, o animal, que tem por dote a razão O princípio, tomamo-lo numa fórmula plasmada livremente mas que resume nossa interpretação: physis = lógos anthropon echon: o Ser, o aparecer predominante do vigor, encarece a reunião, que tem em seu poder e fundamenta o ser do homem.

Lá. no íím, ainda há um resto da implicação e nexo entre lógos e ser humano, todavia o lógos de há muito que se alienou (verseusserlicht) como faculdade do entendimento e da razão. Essa faculdade se funda em si mesma sôbre o dado objetivo de uma espécie particular de sêres vivos, sôbre o soon beltiston, o animal mais excelente (Xenofonte).

Aqui. no princípio, ao contrário, o ser humano se funda na abertura e manifestação do ser do ente.

Na perspectiva de definições correntes e predominantes, na perspectiva, i.é, da metafísica, gnosoelogia, antropologia e ética modernas e atuais, determinadas pelo cristianismo, a nossa interpretação da sentença terá que aparecer necessariamente como uma modificação arbitrária de seu significado, como uma intro-dução de algo, que uma "interpretação exata” nunca poderá constatar. É exato. Para a opinião comum e hodisrna, de fato, o que deixamos dito é apenas um resultado da violência e unilateralidade, já proverbiais, dos métodos e processos hermenêuticos de Heidegger. Todavia é o caso de se poder e dever perguntar; Qual interpretação é a verdadeira, aquela que simplesmente aceita a perspectiva de sua compreensão, por já se encontrar nela, e se lhe afigurar evidente e comum, ou então essa outra, que põe em questão, desde seus fundamentos, a perspectiva habitual, por ser possível e real, que tal perspectiva não permita, de forma alguma, a visão do que se tem de ver?

Sem dúvida, o abandono do comum e corrente e o retôrno à interpretação, que se põe a si mesma em questão, é um salto (Sprung). Ora, saltar só pode, quem toma o impulso devido. E é nesse impulso que tudo se decide. Pois êle significa, que voltamos realmente a investigar, de mesmo, as questões. E é no mover-se das questões, que se criam as perspectivas. O que, todavia, não se processa numa arbitrariedade dissolute c muito menos com apoio em algum sistema, canonizado em rorma e sim numa e a partir de uma necessidade Histórica, a partir de uma carência (Not> da existência Histórica.

Legein e noein, reunião e percepção, são uma carência (Not) e uma instauração violenta de vigor contra a prepotência vigorante, mas sempre também em favor dessa prepotência. Assim os que instauram violentamente o vigor, terão sempre que hesitar, de espanto, em usar da violência instauradora e, sem embargo, náo poderão esquivar-se e evitá-la. Nessa hesitação e nesse querer sobrepujar há de surgir, por instantes, a possibilidade de que a sujeição do vigor prepotente será então conquistada da maneira mais completa e segura, se simplesmente se deixar o Ser, — o vigor imperante, que brota e em si mesmo se essencializa, como lógos, como a unidade de reunião do que se defronta, — no oculto e encoberto (Verborgenheit) e, destarte, fracassar, de certo modo, tôda possibilidade de aparecimento e manifestação. A instauração de vigor, do que há de mais estranho, pertence tal temeridade (que, na verdade, é o maior reconhecimento); qual seja: dominar o vigor imperante, que aparece na recusa de tôda a sua abertura e manifestação, e ser-lhe superior, mantendo trancada à violência todo poderosa de seu vigor o lugar de aparecimento.

A recusa ao S?r dessa abertura não significa, porém, para a existência outra coisa do que abandonar a sua essenciailzação. E isso exige apostatar do Ser ou também nunca chegar a entrar na existência, é o que novamente Sófocles exprime num Cõro da Tragédia ''Édipo em Colona, v. 1224s: me phynai ton aponta ni kti longon": nunca haver entrada na existência triunfa sôbre a unidade de reunião do ente em sua totalidade"

Não ter assumido nunca a existência me p/tjmei se diz do homem, como aquele que está recolhido com a physis essenclalmente, como o sew coletor (Sammler) . Aqui se usa physis, phynai do ser do homem e lógos no sentido de Heràclito, como

a. conjuntura vigente do ente na sua totalidade. Essas palavras poéticas exprimem a referência mais íntima da existência com o Ser e sua abertura, enquanto chama de não-existêncla a maior distância e afastamento do Ser. É aqui que se mostra e ostenta a possibilidade mais estranha da existência; a de romper, na suprema instauração de violência contra si tnesma, a prepotência vigorosa do Ser. A existência não tem essa possibilidade, como uma saída vazia, "mas ê essa possibilidade, enquanto existe. Pois em tôda instauração violenta de vigor ela tem. como existência, de romper-se e quebrar-se no Ser.

Parece pessimismo. E todavia seria errônea rotular a existência grega de pessimista. Não porque os gregos íôssem, no fundo, otimistas mas porque tais avaliações simplesmente não atingem a existência grega. Os gregos eram, sem dúvida, mais pessimistas do que poderá sê-lo qualquer pessimista. Mas também eram mais otimistas do que qualquer otimista. É que a sua existência Histórica ainda se situa aquém de todo pessimismo e de qualquer otimismo. Ambas apreciações, já de antemão, consideram a existência, igualmente, como um negócio, seja mau ou bom. Êsse modo de ver o mundo se exprime na conhecida frase de Schopenhauer: "A vida é um. negócio, que não cobre os seus gastos". Tal frase não ê verdadeira porque "a vida ''termina mesmo por cobrir os seus gastos, mas porque a vida (como existência) simplesmente não é negócio, embora, desde séculos, que se haja tomado. E é, por isso também, que a existência grega nos é tão exótica e estrangeira.

A não-exLstência constitui a maior vitória sôbre o Ser. Existir é a carência constante de derrota e ressurgimento da Instauração violenta de vigor contra o Ser c de tal modo que a violência todo vigorosa do Ser violenta tem sentido literal), com seu vigor, a existência, forçando-a a que seja o lugar de seu aparecimento, a cerca e impregna de vigor e assim a detém e conserva no ser.

Dá-se e se processa uma separação e diversificação de lógos e pfcpsis. Isso, porém, ainda não significa uma apostasia do lógos. O que quer dizer; o lógos aínda não se contrapõe de tal sorte ao Ser do ente nem surge ainda de tal maneira defronte

dèle, a ponto de fazer de st mesmo (como razão> o tribunal que julga sôbre o Ser e de assumir e regular a determinação do Ser do ente.

A isso chega só e excluslvamente, quando abandona a sua essencialização originária, encobrindo e transformando o sentido do Ser como píij/sis. Em conseqüência, se muda a existência do homem, O fim lento dessa História, dentro do qual nos achamos, desde muito tempo, é o predomínio do pensar, como ratio (como entendimento tanto, quanto como razão) sôbre o Ser do ente. È a partir daqui que se inicia o jôgo de revezamento reciproco entre "racionalismo e irracionallsmo", que até agora ainda se está jogando com todos os disfarces possíveis e com os títulos mais contraditórios, O irraclonalismo é. apenas, a fraqueza manifestada e a completo fracasso do racionalismo e, por isso mesmo, em si, um racionalismo. Irraclonalismo é uma saída do racionalismo, que não nos conduz ã liberdade e sim nêle ainda mais nos enleia, por sucitar a aparência de estar êle superado por um simples “não”. Ao contrário, é, então, que êle se torna mais perigoso, porque continua o seu jõço Imperturbado e às escondidas.

Não pertence à tarefa dessa preleção expor a história interna em que se configurou o predomínio do pensar (como ratio da lógica’ sôbre o Ser do ente. Prescindindo das próprias dificuldades, tal exposição permanecería sem qualquer eficácia Histórica, enquanto nós mesmos não tivermos despertado as fôrças de uma investigação própria, a partir e em prol de nossa História em seu momento atual.

Não obstante, é necessário mostrar ainda, como se chegou, em razão da diversificação originária de lógos s physls, àquela apostasia do lógos, que se tornou, então, ponto de partida para a edificação do predomínio da razão.

Essa apostasia do lógos e a sua pre-paração para o tribunal de julgamento do Ser se dá ainda dentro da filosofia grega. Determina até o seu fim. Só conseguiremos instaurar vigorosamente o vigor da filosofia grega, como o princípio da filosofia ocidental, na medida em que compreendermos simultaneamente êsse princípio em seu fim prlnctpiatlvo, originário. Pois foi êsse fim, e só êle. que se tornou para os tempos posterlores o "principio" e Isso de tal modo que encobriu, ao mesmo tempo, o

principio originário, princípiativo. Todavia êsse fim principiatlvo e originário do grande principio, a filosofia de Platão e Aristóteles, continua sendo grande, mesmo se subtrairmos e descontarmos a grandeza de sua expansão ocidental.

Investigamos agora: Como se deu a apostasia e a primasia do lógos frente ao Ser? Como se processou a configuração decisiva da separação de Ser e Pensar? Também essa História aqui só pode ser rabiscada em poucos traços grosseiros.

Partimos do fim e perguntamos.

1, Como aparece a relação entre lógos e physis no fim da filosofia grega em Platão e Aristóteles? como se entende aqui a physis? Que figura e papel assume o lógos?

2. Como se chegou ao fim? Onde reside o fundamento pròpriamente dito da mudança e transformação?

Sôbre 1. No fim surge, como nome normativo e predominante do Ser, a palavra idea, eiãos, "idéia" Desde então a interpretação do Ser, como idéia, domina todo o pensar ocidental, por através da história de suas transformações, até os dias de hoje. Nessa proveniência está também fundado o fato de que, na conclusão grandiosa e final da primeira etapa do perisamento ocidental — a saber no sistema de tiegel — a realidade do real, o ser em sentido absoluto, foi concebido como “Idéia” e assim expressamente chamado. Todavia o que significa ter Platão interpretado a pJiysis como idea?

Já na primeira caracterização introdutória da experiência grega do Ser foram enumerados, entre outros, os títulos idea, eidos. Ao depararmo-nos diretamente com a filosofia de Hegel ou com a de qualquer outro pensador moderno ou com a Escolástlca Medieval ou até mesmo, ao encontrarmos, em qualquer parte, o emprêgo do nome “Idéia” para o Ser, temos que confessar, para não nos iludirmos a nós mesmos, que não compreendemos nada com os recursos das representações correntes. Ao contrário, compreendemos tal fato, quando provimos do principio da filosofia grega. Poderemos, então, medir logo a distância entre a interpretação do Ser, como physis e a interpretação do Ser como idea.

A palavra, idea significa o visto no visível, o viso que alguma coisa oferece. O que se oferece, é o aspecto (Aussehen), eídos, do que vem ao encontro. O aspecto de uma coisa constitui aquilo em que ela, como dizemos, se nos apresenta, se nos pro-põe e, como tal, está diante de nós; é aquilo em que e como tal, ela está presente (an-west), o que significa aqui, para os gregos, aquilo em que e como tal, ela é. Tal estar é a consistência do que surgiu e brotou a partir de si mesmo: é a consistência da pftysis. Por outro lado, êsse estar-presente do consistente é, ao mesmo tempo, considerado a partir do homem, o proscênio do que se apresenta (an-west) a partir de si mesmo; é o perceptível. No aspecto, o presente, o ente, se faz presente em sua qualidade e. modalidade. É percebido e assumido. Está na posse de um tomar, É o que se tem nessa posse. É a presença (An-wesen) disponível do presente: ottsia. Dêsse modo ousia pode significar ambas as coisas: presença de um presente e o presente na quídidade de seu aspecto.

É aqui que se oculta e esconde a origem da distinção subseqüente de essentia e exístentía. (Se porém se toma a distinção corriqueira de existência e essentia, por assim dizer cegamente, da tradição, nunca se poderá entender, como e em que medida exístentia e essentia com sua distinção se separam do ser do ente, para caracterizá-lo. Se, no entanto, concebermos a idea [o aspecto! como presença, então essa se mostra, como consistência num duplo sentido. Pois no aspecto, se encontra, de um lado, o estar-fora-a-partír-da-re-velação (das Heraus-stehen-aus-der-Unverborgenheit», o simples estin. De outro lado, no aspecto se mostra o que nêle se apresenta, o íi estin)

Assim a idéia constitui o Ser do ente. Idea e eídos se empregam aqui num sentido mais amplo, não só para o que se vê com os olhos do corpo, mas para tudo que se pode perceber. O que um ente é reside em seu aspecto, o qual, por sua vez, apresenta (deixa fazer-se presente) êsse "o que”, i.é a quididade.

Mas, já nos teremos perguntado a nós mesmos, essa interpretação <to Ser, como idea, não será, então, autêntica mente grega? Ela se segue, com irrecusável necessidade, do fato de o Ser ter sido experimentado como physis. como vigor que brota e surge, como aparecer, como estar-ã-luz. Que outra coisa

mostra, no sen aparecimento, aquilo que aparece, senão o seu aspecto Em que medida essa interpretação do Ser como idea se pode afastar e distanciar ainda da physis? Não estará com tôda razão a tradição da filosofia grega, quando, por tantos séculos, a vem considerando à luz da filosofia platônica? A interpretação do Ser como idea por Platão significa tão pouco um afastamento e menos ainda uma decadência do princípio, que se deve até dizer que ela, ao fundamentá-lo na "teoria das idéias'', o apreende, de um modo mais desenvolto e preciso. Platão é a consumação do princípio.

D? fato não se poderá negar, que a interpretação do Ser, como idea resulte e provenha da experiência fundamental do Ser, como physis. Trata-se, eomo dizemos, de uma conseqüência necessária da essencialização do Ser, como o aparecer nascente. Nisso não vai nada de afastamento ou mesmo de decadência do princípio. Certamente que não!

Se, porém, o que é uma conseqüência essencial, fôr elevado à condição de Essencialização e passar, assim, a ocupar o lugar da Essencialização, o que se há de pensar então? Então se instaura a decadência, que, por sua vez, frutificará conseqüências particulares. É o que aconteceu. O decisivo não é ter sido caracterizada a physis como idea mas a idea se haver apresentado e imposto como a interpretação única e normativa do Ser.

Poder-se-á avaliar fàcilmente a distância que medeia entre ambas as interpretações, considerando-se a diversidade de perspectivas, em que se movem ambas as determinações do Ser, como physis e idea. Physis é o vigor imperante que surge, o estar-em-sl-mesmo, é a consistência. Idea é o aspecto, entendido como o que é visto; é uma determinação do consistente, enquanto e só enquanto êle vem ao e de encontro a uma visão. Mas a physis, enquanto vigor nascente, já é também um aparecer. Realmente. Apenas aparecer tem dois sentidos. Uma vez significa o erigir-se (sich-zum-Stand-br in gen) na unidade de reunião, que recolhe e assim consiste. Outra vez, porém, significa oferecer para a visão um frontispício (Vorderflseche), uma superfície, um aspecto, que já se sustém num estado de consistência.

Considerada a partir da noção de espaço, a distinção entre os dois aparecer é a seguinte: o aparecer, no primeiro sentido

e no sentido propriamente dito, ocupa o espaço, erigindo-se numa consistência recolhida; o conquista, como o que assim consiste; se cria para si espaço, opera tudo, que lhe pertence, sem ser reproduzido. O aparecer, no segundo sentido, surge e se apresenta de um espaço já pronto e constituído e é visto pela visão dentro das dimensões já estruturadas dêsse espaço. O viso, que a coisa faz e apresenta, é que se torna o decisivo e não a coisa em si mesma. O aparecer, no primeiro sentido, é o que, pela primeira vez, rasga e abre, I.é instaura espaço. O aparecer no, segundo sentido, dá apenas os contámos e as dimensões do espaço já aberto.

Não obstante, não já diz a sentença de Parmênides, que Ser e Percepção se pertencem reclprocamente, portanto, o visto e o ver? òbviamente, o que é visto, um visto pertence a todo ver, disso, porém, não se segue, que só o ser-visto, como tal, possa e deva determinar sòzinho a presença (Anwesen) do que é visto. E ĉ j ustamente a sentença de Parmênides que diz, que o Ser não deve ser compreendido a partir da percepção, i.é só e apenas, como o percebido, mas é a percepção que é em virtude e por graça do Ser. A percepção deve abrir e manifestar o ente de tal maneira, a ponto de repor o ente em seu Ser, de tomá-lo em função do fato de que êle e de como êle se apresenta. Pot outro lado, na interpretação do Ser, como idea não apenas uma conseqüência da Essencialização se desvirtua na própria Essencialização como também o que assim se desvirtua, ainda é falsificado, e novamente dentro do curso da experiência e interpretação grega.

A idéia constitui, como aspecto do ente, aquilo que êsse é, A quididade, a “essência" nesse sentido, i.é o conceito de essência. torna-.se igualmente ambíguo:

a.) um ente se essencializa, vige e vigora, evoca e adquire o que lhe pertence, i.é também e justamente o conflito;

b) um ente se apresenta como êste e aquèle; possui tal determinação qulditativa.

Como na transformação da pfii/sis na idéia, o ti estin ia quididade) surge- e como dèle se distingui o Aoti es tin (o fato de ser) i.é a proveniêncla essencial da distinção de essentia

e exístentía, a issc já se fêz alusão, embora disso aqui não se trate (Foi objeto de uma preleção inédita do semestre de verão em 1027).

Tão logo, porém, a Essencialização do Ser se acha na quididade (Idéia), essa, como o ser do ente, se torna também o que há de mais ente no ente. É, assim, o ente pròpriamente dito, on tos on. O Ser, como idéia, se converte então no ente pròpriamente, e o ente mesma, o que antes imperava no vigor, degrada-se, no que Platão chama me on. no que pròpriamente não devia ser e também pròpriamente não ê. Pois êle desfigura sempre a idéia, o puro aspecto, ao realizá-la, configurando-a na matéria. Por seu turno, a idea se torna o puradeigma, o paradigma, a figura exemplar. Assim a idéia se converte necessariamente em ideal. O exempla, que se configura segundo a figura exemplar, não "é", em sentido próprio, mas tem apenas parte no Ser, methexis. Rasga-se e se estabelece o chcrismos, o abismo entre a idéia, como o ente pròpriamente, a figura exemplar e originária, e o não-ente pròpriamente, o exemplo configurado e Imitado.

O aparecer recebe então da Idéia um outro sentido. O que aparece, a aparência, já não é a phgsis, o vigor imperante que surge, nem também o mostrar-se do aspecto. Aparência ê agora o surgir da cópia, do exemplo. Enquanto nunca atinge a sua figura exemplar e originária, o que aparece é uma simples aparência, pròpriamente um parecer, o que significa um defeito c deficiência. É agora que se separam on e phainomenon. Nessa separação radica uma conseqíiêncía essencial. Visto que a idéia é o ente pròpriamente e o modêlo exemplar, tôda abertura e manifestação do ente tem que procurar igualar-se ao exemplar originário, deve adequar-se ao modélo. conformar-se ã forma da idéia. A verdade da physis, a aletheia, entendida como a re-velação vigente no vigor imperante do que brota, torna-se homoiosis e mimesis conveniência, adequação, uni regular-se com. converte-se em correção (Rlchtigkeit) da 'isão, da percepção, como representação.

Se compreendermos devidamente tudo isso, já não havemos de querer negar, que, com a interpretação do Ser como idéia, se interpõe um abismo frente ao principio originário Ao falarmos aqui de "decadência", é de se advertir que tal decadência ninda se conserva, apesar de tudo, num nivel elevado, sem se

degradar nos níveis baixos. Podemos avaliar-lhe a altura pelo seguinte. A grande época da existência grega é tão grande, em si mesma a única clássica, que cria até as condições metafísicas da possibilidade de todo ciassicismo. Nos conceitos fundamentais de idea, paratieigma, homoiosis e mimesis já se acha presign ada a metafísica do ciassicismo. Platão ainda não é um classic 1st a, pela simples razão de ainda não poder sê-lo. Êle é o clássico do ciassicismo. A transformação do Ser em Idea provoca uma das formas essenciais de movimento, em que se move o acontecer Histórico do Ocidente e não apenas o de sua arte.

Trata-se agora de se indicar o que, em correspondência a essa transformação, acontece com o lógos. A abertura e manifestação do ente se dá no lógos, entendido, como reunião. Essa se processa originàriamente na linguagem. Por isso o lógos se torna a determinação normativa da essencialização do discurso. A linguagem guarda e conserva, no que se pronuncia, se diz e se pode sempre de nôvo dizer, o ente respectivamente aberto e manifesto. O que se diz, pode ser rédito e dito adiante. A verdade assim retida e conservada se espalha, e de tal modo, que o ente originàriamente aberto e manifestado na reunião nem sempre ê experimentado, como tal, de modo próprio. No que se diz adiante, a verdade como que se dissocia do ente. Isso pode ir tão longe, que o redizer se converte num mero recitar, na glossa. Tudo que se exprime e enuncia, se acha constante men te nesse perigo (cfr. Sein und Zeit. 544b>.

Por isso a decisão acêrca do verdadeiro se exerce agora numa disputa entre o dizer correto ·e o mero recitar. O lôgos, no sentido de dizer e enunciar, toma-se, o âmbito e o lugar em que se decide sôbre a verdade, o que significa, originária - mente, sôbre a re-velação do ente e com isso sôbre o Ser do ente. No principio, entendido, como reunião, o Lógos é o acontecer da re-velação, nela se funda e a ela serve. Agora, ao contrário, entendido, como enunciado, o Lógos se torna o lugar da verdade, no sentido da correção. Chega-se à frase de Arištoteles segundo a qual, como enunciado, o Lógos é o que pode ser verdadeiro ou falso. Originàriamente concebida, como re-velação, um processo do ente vigente em si mesmo, e disposta e exercida pela reunião, a verdade se converte agora numa pro-

priedade do Logos. Transformada em propriedads do enunciado, a verdade não só desfoca o seu lugar. Muda também de essencialização. Considerada a partir do enunciado só se atinge 0 verdadeiro, quando o enunciar se atém aquilo sôbre que enuncia; quando o enunciado se regula pelo ente, A verdade é a correção do Lagos. Dessa forma o Lógos se livra da detenção originária dentro do acontecimento da re-velação, para, a partir e em função de si mesmo, decidir sôbre a verdade e o ente. E não só sôbre o ente mas mesmo até sôbre o Ser. Logos é agora legein ti kata tinas, dizer uma coisa de outra. Aquilo do que se diz alguma coisa, constitui o que está à base do enunciado, o seu substrato, hypokèwenon (subjectum) . Considerado a partir do Lagos, entendido como o que se tornou independente e autônomo no enunciado, o Scr se apresenta e se dá, como tal sub-strato. (Essa determinação do Ser, como a idéia, está já prelineáda, no tocante à sua possibilidade, na phys'.s. Pois sòmente o vigor imperante, que surge, pode, enquanto presença, determinar-se e transformar-se em aspecto e sub-strato).

O sub-strato pode ser apresentado no enunciado numa variedade de modos: pode ser exposto, como constituído dessa ou daquela maneira, com êsse ou aquêle tamanho, dotado dessas ou daquelas relações. Ora ser-eonstituído., ser-grande e ser-relaeionado são determinações do Ser. Como, porém, enquanto modos de enunciar, se extraem e colhem do Logos, e como enunciar em grego é kaiegorein, chamam-se as determinações do ser do ente de kategoriai, categorias. É êsse o motivo porque a doutrina do Ser e das determinações do ente, como tal, veio a ser a doutrina, que investiga as categorias e sua estrutura A meta de tôda ontologia é a teoria das categorias. Êsse fato de serem os caracteres essenciais do ser, categorias, vale hoje e já desde muito, como qualquer coisa de evidente, que se entende por si mesmo. No fundo, porém, é algo exótico e peregrino. Èle só se poderá mesmo entender, se compreendermos e concebermos o fato e a medida, em que o Lagos, tomado como enunciado, não só se diversifica mas também se contrapõe a physis e, ao mesmo tempo, surge e se impõe, como o domin'.o decisivo, que chega a ser o lugar originário das determinações do ser.

O Lagos, pfiasis, a dicção no sentido de enunciado, decide de maneira tão originária sobre o ser do ente, que tôda vez que uma dicção está contra outra, sempre que há contra-dtção, untiphasis, o que se contra-diz não pode ser. Enquanto ao contrário o que não se contra-diz, é ao menos possível quanto a seu ser. A antiga questão disputada, se o principio de contra-dição possui em Aristóteles um sentido "ontológico" ou "ló-gico", é uma pseudo-questão, de vez que para o Estagirita ainda não faã nem "lógica*' nem "ontologia". Tanto uma como a outra só nasceram do solo da filosofia arlstotélica. o prin-cípio de contradição tem maia um sentido "ontológico" por ser a lei fundamental do Lógos, por ser um princípio "lógico". A superação do princípio de contradição na Dialética de Hegel não é em princípio uma superação do predomínio do Lógos. É apenas a sua máxima patenciação. (O fato de Hegel inti-tular a metafísica pròpriamente dita, l.é a "Física" com o nome de "Lógica" faz-nos evocar tanto o Lógos no sentido do lugar das categorias como o Lógos da physis originária) .

Na forma de enunciado o Lógos tomou-se em si mesmo algo objetivamente dado. Esse dado é algo tnanuseável, que se pode manejar, para obter e assegurar a verdade, entendida como correção. Daí se considerar tal manejo na conquista da verdade como um instrumento, organon, e se procurar tomá-lo manejável de maneira correta e justa. O que se faz tanto mais premente e urgente quanto mais decididamente a transforma-ção da physis em eidos e do logos em categoria vai excluindo a abertura e manifestação originárias do ser do ente, o ver-dadeiro, concebido como o correto, se vai difundindo e alar-gando por meio das discussões, do ensino e das prescrições. Disso o Lógos deveria ser o instrumento e já estar pronto à mão. Soa a hora do nascimento da lógica.

Não sem razão a filosofia antiga reuniu os tratados de Aristóteles, que se referem ao Lógos, sob o titulo de Organon. É que nêles a lógica já se encontra concluída e terminada em seus caracteres fundamentais. Assim dois milênios depois po-derá Kant dizer no prólogo da 2.ª Edição da Crítica da Razão Pura, que "desde Aristóteles" a lógica "não pôde dar nem um passo para trás" mas "até agora também não conseguiu ainda dar nem um passo para frente e segundo tudo indica parece

jà estar concluída e completa". Não só parece. Está mesmo. Pois, apesar de Kant e Hegel, a lógica já não deu nenhum passo a mais na direção de sua Essencialização originária. É que o único passo ainda possível é arrancá-la (a saber enquanto perspectiva normativa da interpretação do Sen de seus gonzos desde seu fundamento.

Consideremos ainda numa visão de conjunto o que se disse sôbre physis e lógos: a physis se converte em ideo (yaradeigma), a verdade, em correção. O lógos se faz enunciado, o lugar da verdade, enquanto correção, a origem das categorias, o principio fundamental das possibilidades do Ser. "Idéia" e "categoria" serão no futuro os dois títulos a que se submeterá o pensar o fazer e o julgar, tóda a existência do Ocidente. A transformação de physis e lógos e com isso a transformação de suas referências reciprocas é uma decadência do principio originário e principiativo. A filosofia grega chega, assim, a predominar no Ocidente não a partir de seu princípio originário mas a partir do fim de seu princípio, que em Hegel atingiu a sua grandiosa e definitiva plenitude, A História autêntica não termina, não vai a fundo, cessando e extinguindo-se simplesmente como o animal. História só vai a fundo, acontecendo Històricamente. (2)

Mas o que aconteceu, o que teve de acontecer para se chegar a êsse fim do princípio da filosofia grega, para se chegar a essa transformação de physis e lógos? Estamos na segunda questão.

Sôbre 2. Na transformação descrita é de se considerar duas coisas.

a) Essa transformação se instaura na essencialização de physis e lógos, ou mais exatamente, numa conseqüência dessa essencialização. e de tal sorte que, o que (em seu aparecer) aparece, ostenta um aspecto, e o que se diz, cai logo para o domínio do discurso enunciativo. Assim, a transformação não advêm do exterior mas do "interior". O que, porém significa aqui "interior"? Não estão em questão a physis de per si e o lógos de per si. Com Parmênides vimos que ambos se compertencem essenclalmente. È a própria referência dêles que constitui o fundamento sustentador e imperante de sua essencialização, o seu "interior", muito embora o fundamento dessa re-

ferência esteja primeira e propriamente oculta e escondida na essencialização da physis . De que espécie, porém, é essa referência? É o que veremos destacando o segundo ponto.

b> A transfomação sempre se processa no sentido de que a essencialização originária da verdade, a aieíftèta (re-velação), tanto do ponto de vista da Idéia como do enunciado, se muda em correção. A re-velação portanto, é o interior, i.é, a referência vigente e imperante entre p/ipsís e lógos no sentido originário, O vigor imperante se essencializa, como o surgir na re-velação. Ora percepção e reunião constituem o exercício, que aàre e manifesta a re-velação para o ente. Assim a transformação de physis e lógos em idéia e enunciado tem seu fundamento interno numa mudança da Essencialização da verdade, como re-velação para a verdade como correção,

Ê que a essencialização da verdade não podia ser mantida e conservada na originalidade do principio. Ruiu a ra-velação, o espaço instaurado para o aparecimento do ente. "Idéia" e "enunciado", ousia e /categoria se salvaram, como frangalhos dessa ruína. De vez que nem o ente nem a reunião poderam ser conservados e concebidos a partir da re-velação, só restava ainda uma possibilidade; o que se desconjuntara e jazia apenas como dado objetivo, só podería, por sua vez, entrar numa relação entre sl, se tivesse também em si mesma o caráter de dado objetivo. Um Lógos, objetlvamente dado, se tem de conformar com um outro dado objetivo, o ente, como seu objeto e se regular por êle. Sem dúvida ainda se mantém e conserva um último brilho e lampejo da Essencialização originária da aletheta. (O dado objetivo se antepõe tão necessàriamente à re-velação como o enunciado re-presentativo a precede) . Não obstante, a aparência ainda restante da aleifteia já não possui mais a fôrça de suporte e expansão para ser o fundamento determinante da essencialização da verdade. Já não o é nem nunza mais o será. Ao contrário. Desde que a idéia e categoria impuseram o seu predomínio, em vão se esforça a filosofia por explicar, por todos os meios possíveis e impossíveis, a relação entre o enunciado (Pensar) e o ser. E são baldados os seus esforços, porque néles a questão do Ser não é novamente reposta em seu fundamento nutrício para, a partir daí, se desenvolver e desdobrar.

A ruína da re-velação, como chamamos brevemente aquēle acontecimento, não provêm, entretanto, de uma mera deficiência, de um já não poder suportar a tarefa, que, com essa Essencialização, foi conferida ã guarda do homem Histórico. A razão da ruína está, em primeiro lugar, na grandeza do próprio princípio e em sua Essencialização. ("Ruína" e "decadência" só se apresentam numa luz negativa para uma exposição superficial) . o princípio, por ser princípiativo e orfginante, deve, de certo modo, deixar-se a si mesmo para trás de si. (É assim que êle se esconde a si mesmo, sempre e necessariamente, mas tal esconder-se não é um Nada) . Tão imedtatamente, como principia, o princípio nunca poderá conservar êsse seu principiar assim como devia ser conservado, I.é, re-petindo-se em sua originalidade de modo ainda mais originário. Por isso, só se pode tratar devidamente do princípio e da ruína da verdade, numa re-cuperação que o pensa. A carência do Ser e a grandeza de seu princípio não ê objeto de uma constatação, explicação e vaioração simplesmente histórica. O que não exclui mas, antes, inclui e exige, que o processo dessa ruína seja evidenciado, na medida do possível, em seu curso histórico. Aqui, no decurso dessas preleções, nos devemos ater apenas a uma Indicação de Importância decisiva.

De Heráclitc e Parmênides aprendemos que a re-velação do ente não é simplesmente um dado objetivo. A revelação só se processa, operada pela obra: pela obra da palavra na poesia, pela obra da pedra no templo e na estátua, pela obra da palavra no pensamento, pela obra da polis, como o lugar da História, que tudo isso funda e protege. ("Obra" é de se entender aqui sempre no sentido grego de ergon, conforme anteriormente foi explicado, como o presente põsto em estado de revelação) . O de-bate da re-velaçãa do ente e, com isso, do próprio Ser na obra, que, já em si mesmo, se processa e ocorre, como um constante combate, é sempre um embate contra a velação, o encobrimento, contra a aparência.

A aparência, doía, não é uma coisa ao lado do Ser e da revelação, mas pertence sempre a essa. Todavia a dois ê sempre ambígua. Significa tanto o viso, em que mna coisa se oferece, como a opinião, o parecer, que os homens têm sôbre ela. A existência humana se a têm a êsses pareceres. São

enunciados e propalados em sucessivos pronunciamentos. Assim o doxa é uma espécie de LSgas. Os pareceres dominantes obstruem a visão sôbre o ente. A êsse se rouba a possibilidade de aeceder, a partir de si mesmo em seu aparecimento, à percepção, A visão a nós comumente accessível se dis-torce e perverte em opinião e parecer, Dêsse modo o predomínio dos pareceres e das opiniões per-verte e dts-torce o ente.

"Dis-torcer e per-verter uma coisa" chamam os gregos pseudesthai. A luta pela re-velação do ente, alethela, se toma, assim, a luta contra o pseudos, a per-versão e dis-torção. Ora a essencialização da luta Implica a dependência de quem luta, do seu adversário, indiferente se o vence ou por êle é vencido. Por ser a luta contra a inverdade uma luta contra o pseudos, a luta pela verdade devêm inversamente, do ponto de vista do pseudos combatido, uma luta pelo a-pseudes, pelo não-pervertido, pelo não-distorcido.

Com isso põe-se em perigo a experiência da verdade, como re-velaçác. Ê que o não-dlstorcido e não-pervertido só se atinge e logra, virando-se a percepção e apreensão, sem distorsão alguma, diretamente para o ente, i.é regulando-se por êle. O caminho para a verdade, concebida como correção, acba-se. destarte, aberto.

Êsse acontecimento da transformação da re-velação pela dis-torção em não-distorção e dessa em correção deve ser considerado conjuntamente com a transformação da physis em idea, do logos, como reunião, no logos, como enunciado. No fundo disso tudo se elabora, então, para o próprio Ser, aquela Interpretação definitiva, que a palavra ousta. solidifica e consolida. Ela pensa o Ser no sentido da apresentação constante, de objetividade dada (Vorhandenheit). Em conseqüência, o ente, em sentido próprio, é então o sempre-ente, aei on. Constantemente presente, porém, é aquilo a que, de antemão, em tôda aprensão e elaboração temos sempre de recorrer e retornar, o modêlo, a idea. Constantemente presente é aquilo a que em todo lógos, (enunciar), temos sempre de remontar como o substrato já, desde sempre, subjacente, o hypokeimenon, subjectum. Do ponto de vista da physis, do surgir e nascer, o substrato já sempre subjacente é o proteron, o anterior, o a priori.

Essa determinação do ser do ente caracteriza a maneira em que o ente se contrapõe a todo apreender e enunciar. O hypokei-niencm é □ precursor da interpretação posterior do ente, como objeto. A percepção, o noein, é absorvido pelo Logos no sentido de enunciado. E assim se chega àquela percepção que, ao determinar algo como algo, percebe (durch-vernimmtí por através do que lhe vem ao encontro, dianoeisthai. Essa percepção predicativa por através de, díonoio, é a determinação essencial do entendimento, no sentido da representação judícativa. A percepção torna-se entendimento, a percepção se faz razão.

O Cristianismo transformou o ser do ente em ser criado. Pensar e saber vieram a distinguir-se da fé (Fldes). Com isso não se impediu que surgisse o racionalismo e irracionallsmo, mas, ao contrário, se preparou e fortaleceu.

Por ser o ente uma criatura de Deus, i.é algo de racionalmente pre-concebido, por isso, tão logo se desfaz a relação entre criatura e Criador e a razão humana predomina e se Impõe, como absoluta, o ser do ente terá que poder ser pensado no pensamento puro da matemática. O ser assim calculável e pôsto no domínio do cálculo torna o ente apto a ser dominado pela técnica moderna matemàticamente estruturada, que se distingue Essencialmente de todo uso de instrumentos até então conhecido.

Ente é sòmente aquilo que corretamente pensado resiste a um pensar correto.

O título principal, o que quer dizer, a interpretação normativa do ser do ente, é a nusia, Como conceito filosófico, significa ousífl apresentação consistente (Anwesenheitl. Na época, em que essa palavra já havia alcançado o titulo de conceito dominante na filosofia, conserva ainda o seu significado originário: huparchousa ousia (.!sócrates) significa o estado de posse objetlvamente dado. Todavia mesmo essa significação fundamental de owsía e a direção da interpretação do Ser por ela aberta não se pôde manter: Logo começou a transformação da ousia em substância, É êsse o sentido corrente de ousirt na Idade Média e Moderna até hoje. A partir do conceito de substância — do qual o conceito de função é apenas uma subespécle matemática — se interpreta retrospectivamente a Filosofia Grega, o que, no fundo, significa :se falsifica.

Resta ainda ver, come se concebem agora a partir da ousia, como o título ora normativo do Ser, as distinções antes discutidas: Ser e Vir a Ser, Ser e Aaparência. Lembremos por meio de um esquema as distinções em questão:

Vir a Ser •<----------- Ser ——> Aparência



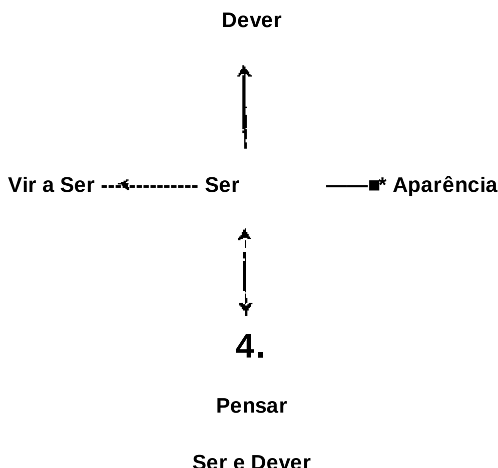
Pensar

O que está defronte, como oposição ao Vir a ser, é o constantemente permanente, o que se acha defronte como oposição à simples Aparência, é o que se vè propriamente, a idea. Como o ontos on, a idéia é o que, constantemente, permanece frente à aparência inconstante. Todavia, tanto o Vir a ser como a Aparência não se determinam apenas a partir da ottsia. Pois a aasia obteve, por sua vez, a partir da referência ao Logos à determinação decisiva de juízo enunciativo, a dianoia. É por isso que Vir a ser e Aparência se determinam também pela perspectiva do pensar.

Considerado do ponto de vista do pensar judieativo, que sempre parte de algo permanente, o Vir a ser se apresenta e aparece, como não permanência. Em primeiro lugar, se mostra essa impermanência, do que é objetivamente dado, como uma não permanência no mesmo lugar. O Vir a ser aparece então como mudança de lugar, phora, transporte. A mudança de lugar torna-se a manifestação decisiva e normativa no movimento, em cuja luz se deve conceber todo Vir a ser.. Com o surto do predomínio do pensar, no sentido do racionalismo matemático moderno, não se reconhece nenhuma outra forma de Vir a ser do que a do movimento no sentido da mudança de lugar, Onde aparecem outras manifestações e fenômenos cinéticos, procura-se aprendê-los a partir da mudança de lugar.

Essa, o movimento em si mesmo, se concebe, por sua vez. únicamente, pela velocidade: $c = \frac{s}{t}$. Descartes, o instaurador na filosofia dêsse modo de pensar, ridiculariza na XII,[a] de suas Etegulae qualquer outro conceito de movimento.

Assim como o Vir a ser, em correspondência com a ousia. se determina a partir do pensar (calcular), assim também a outra distinção do Ser, a Aparência. A Aparência é o Incorreto. O fundamento da Aparência acha-se na dis-torção do pensar. A aparência se toma simplesmente uma mera incorreção ou falsidade lógica. Daí então poderemos avaliar integralmente, o qua significa a contraposição do Fensar ao Ser: o pensar estende o seu predomínio (quanto à determinação essencial normativa) sôbre o Ser e, ao mesmo tempo, sôbre o que se contrapõe ao Ser. Tal predomínio se alonga e progride ainda mais. Pois, no momento, em que o Logos, no sentido de enunciado, assume o predomínio sôbre o Ser, em que o Ser é experimentado e concebido, como ousía, ser objetivamente dado, prepara-se também a separação entre Ser e Dever. O esquema das limitações do Ser se apresenta então do seguinte modo:



4.

Ser e Dever

De acôrdo com a indicação de nosso esquema essa separação segue numa outra direção. A separação Ser e Pensar está desenhada para baixo. Isso quer mostrar que o pensar é o fundamento que sustenta c determina o Ser, O desenho, porém, da separação de Ser e Dever se dirige para cima. Com isso se quer Indicar o seguinte; Assim como o Ser é fundado pelo pensar., assim também é coroado pelo dever, O que significa: o Ser já não é mais o decisivo e a norma. Todavia êle não é a idéia, o modêlo? Mas justamente por seu caráter de modêlo também as idéas já não são mais o decisivo e normativo. É que entendida como o que dã o aspecto e, assim, de certa maneira, é um ente (on), a idéia requer, por sua vez, enquanto ente, a determinação de seu ser, i.é exige também um aspecto. A Idéia das idéias, a suprema idéia, é para Platão a idea ton agathou, a idéia do Bem.

O "Bem" não significa aqui o moralmenle ordenado mas o que é como deve ser (das Wackere), que produz e pode produzir aquilo que é devido. O agathon constitui o normativo como tal, aquilo que confere ao ser a faculdade de vlgir e vigorar, como idéia, como modêlo, O que confere tal faculdade, é o que faculta em sentido originário. Enquanto, porém, as idéias constituem o Ser, ousia, a idea ton agathou, a idéia suprema, está e-peikeína tes ousias, além e acima do Ser. Assim o Ser mesmo não, por certo, simplesmente, mas como idéia, chega a oontrapor-se a uma outra coisa, e a algo, de que êle mesmo, o Ser. fica dependendo. A idéia suprema é o exemplar originário de todos os exemplares.

Agora já não é necessária uma discussão multo extensa para se demonstrar em pormenores, como também nessa separação o que se separa do Ser, o Dever Ser, não advém e se ajunta ao Ser de fora, de qualquer outra parte. Na interpretação determinada como idéia, o Ser mesmo traz consigo a referência com o que é modelar (Vorblld-hafte) e deve ser. Na medida em que o Ser mesmo se afirma e impõe em seu caráter de idéia, na mesma medida êle compele também a reparar o seu rebaixamento assim verificado. O que, porém, sõ poderá ocorrer, pondo-se algo acima do Ser, algo que o Ser ainda não é mais que cada vez deve ser.

Tratava-se aqui de pôr em evidência a origem essencial da distinção entre Ser e Dever ou, o que, no fundo, vem dar no

mesmo, o principio Histórico dessa distinção. Não se procura aqui a História de seu desenvolvimento e de suas variações. Apenas queremos mencionar uma coisa essencial. Em tõdas as determinações do Ser e das distinções mencionadas é de ser ter sempre em vista: porque o Ser é originàrlamente physís, vigor imperante, que brota e desdobra, êle se apresenta e expõe a si mesmo como eidos e idea. A explicação nunca se apõla exclusivamente nem em primeira linha, na interpretação dada pela filosofia.

Ficou explicado, que o Dever Ser aparece como contraposição ao Ser, logo que êsse se determina como idéia. Ora, com tal determinação, o pensar, entendido como Lógos enunciativo e predicative {díalegesthai), entra a desempenhar uni papel decisivo e normativo. E tão logo, nos tempos modernos, êsse pensar, enquanto razão independente e posta em si mesma, predomina, prepara-se a constituição pròpriamente dita da distinção entre Ser e Dever Ser. Um processo, que se completa com Kant. Para êle o ente é a natureza no sentido do que se pode determinar e se determina no pensamento físico-matemático. A natureza, determinada pela razão e como razão, se contrapõe o imperativo categórico. Muitas vêzes o próprio Kant o chama o Dever Ser e o faz, enquanto o imperativo se refere ao simplesmente ente no sentido de natureza instintiva. Fichte faz expressamente da oposição de Ser e Dever Ser a articulação fundamental de todo o seu sistema. No decursa do século 19, □ ente no sentido de Kant, o que é experimentável para as ciências naturais às quais se vêm ajuntar então as ciências históricas e econômicas, predomina incontestâvelmente. Pelo predomínio do ente, o Dever Ser se sente ameaçado em sua função de norma. E reagiu para afirmar-se em sua exigência. Para isso teve que tentar fundar-se a si mesmo, O que quer afirmar-se, impondo-se, como um dever, tem que se credenciar e legitimar para tal, a partir de si mesmo. Tôda pretensão de dever ser só se pode impor, como tal, na medida em que impõe a sua pretensão, por si mesmo, na medida em que traz e ê em si um ualor. Os valõres em si tornam-se então o fundamento do Dever Ser. Visto, porém, se contraporem ao ser do ente, entendido como o que é fato, os valóres mesmos não podem ser. Por isso se diz: os valõres não são, êles valem. Para

tódas as estetas do ente, i.é do objetivamente dado, os valôres são o normativo. A História não é outra coisa do que a realização de valorês.

Platão concebeu o Ser, como idéia. A Idéia é modêlo e, como tal, também normativa. O que será mais sugestivo do que se compreender, então, as Idéias de Platão no sentido de valôres e interpretar o ser do ente a partir do que vale?

Os valôres valem. Todavia essa valldez faz pensar em demasia no valer para um sujeito. í*ara garantir ainda mais o Dever Ser, elevado a valôres, atribui-se aos valôres um certo ser. Ser não significa aqui, no fundo, outra coisa do que presença do objetivamente dado. Apenas os valôres não são um dado objetivo tão grosseiro e palpável como o são mesas e cadeiras. Com o ser dos valôres a confusão e desraigamento atingem seu grau mais alto. Visto que a expressão "valor" se apresenta a pouco e pouco desgastada, principalmente porque desempenha também um papel na Economia, chamam-se agora os valôres de "totalldades". Com êsse título, porém, só as letras foram trocadas. De fato, nessas totalldades, se toma antes evidente, o que elas são, no fundo, a saber, parcialldades. Ora, no domínio, do que é Essencial, as parcialldades, as coisas pela metade, são sempre muito mais funestas do que o tão temido Nada. No ano de 1928 apareceu uma bibliografia completa do conceito de valor. Primeira Parte. Reúne 661 escritos sôbre o conceito de valor. E de se presumir que entrementes êsse número se tenha elevado a mil. Tudo isso se chama de filosofia. O que hoje se apresenta, como filosofia do Nacional Socialismo que porém não tem nada a ver com a verdade e grandeza interior dêsse movimento (a saber com o encontro entre a técnica determinada planetàriamente e o homem moderno} — faz suas pescas nessas águas turvas dos "valôres" f das "totalídades".

Quão tenaz, entretanto, o pensamento do valor se consolidou e firmou no século 19, vê-se do fato de o próprio Nietzsche, e justamente êle, haver pensado inteiramente dentro da perspectiva de uma representação do valor. O subtítulo de sua obra principal planejada, "Vontade de Potência", diz "Tentativa de uma inversão de todos os valôres". O livro terceiro da obra se intitula: "Tentativa de uma nova posição do valor", o

emaranhar-se na confusão da idéia de valor, a incompreensão de sua proveníèncla questionável é a razão de Nietzsche não haver atingido o cerne próprio da filosofia. Mas mesmo que alguém o alcançe no futuro — hoje nós só poderemos preparar-lhe o caminho — não poderá evitar também um emaranhar-se, apenas será um outro, É que ninguém consegue pular a sua própria sombra.

NOTAJE

(1) COjVSTJri/JÇJOz^/taGCHVG: 0 sentido Jmodtato do verbo “pragen”, donde provêm o substantivo “Prapgung'** ê cunhar, gravar, imprimir. Em sentida figurado, porém, jte diz de qualquer processo de fo-rmoçâo. Aqui ■mj refere- bó processo hlatóríco da forttiftção dlfttl&çõès entre ser e vir m bur, bct e aparfincia, etc. Par l*so uwmqs na tradução b palavra constllulção,

U1 PÍÍj VSA.VW PQ&TICAMENTE^DENKEND-DICHTENÜ; A conjunção dêsse» doh verbos, "dcnkcn" (= pensar) e “didileD* { poria r jpossuem cm Heidegger um significado profundo e essencial. Num cojno no outro comportamento do homem a essencialização originária é a mesma. As palavras português»*, “porsifi*. “poetar”, "paQtn” Induzem mal o qnc Hcldigger quer dizer com “Díehlung* (ponia), “Dlchten" (poetar), “Dichler* (poeta}. Em tôdas elas êlq ae reporta â dimensão originário expressa, de alguma maneira* na palavra alemA “dichtcn”. Elitno-lògicumente “dlchten” len» a aenlido de “colher*» “ajuntar**, “courijninir", "retinir", Assim o Rflletlvo *<ttcht” significa “concentrado**, “denso”, “compacto"; “auf ctws □tctiien", significa "concrutrar-se cm alguma coisa" a por cosneguinte “meditar** “pensar nela"* Kcfletlndo npssa dircçAo chrgnr-sc-A a compreender o sentido da frase de Nietxscha de que os pensadores (Denker) e poetas ÍDichtçrl moram em montanhas vizinhas ruas separadas*. Pura Heidegger punsár e poefor, pensai mento e porsia «Ao a inesma coísn (das Selbe) sem serem iguais (das Cliche)* Trata-se aqui da dialética <le identidade c diferença* nvoeada por H<rlderHn na frase: “enquanto estão em pé, permanecem- separados os troncos vizinho*". Aqui se aprofunda a observação acima referida de Nietzsrhc. Evldenlementr* uma nota dc página não é o lugar de w discutir a dialética de idenlklnde e diferença entre pensar e portar Podc-sr apenas sugerir o problems.

(2> POEMA— I-EfíRGEDJCfíT j A truduçAo de “LrhrgiMicht** r fritii pâlidsmrftfe hnr poema rlMAtico**. Lhr- v?m dr ‘Mfhrflj’’s: ensinar* e "Gfdfeht* 4 o poema. 0 problema quci «e esconde nessa tradução superficial, foi sugenua muito precariamente na Nota anterior no que SC refere a poema, a “Gedícht*. No tocante a “ensinar*, “lsíiirit*, veja-se o àlllmo livro de Heidegger, “Die trage nach dem Ding* (J Qurstàn sêbre a Coisa), pp. 5355.

(I) "COJtfO DIZEMOS PERMANENTE E PERMANÊNCIA". Heidegger díx nr» original* “Wundqr” (= milagre} e w under bar* (= milagroso, maravilhosa). Modifieaipcs o exemplo porque rru português não correspond? ao que se pretende exprimir*

(5) BRILfíAR=SGHEINENt O verbo itemiv, “scheinen* significa “brilhar", “parecer”, "aparecer", gm português nAr terno* um verbo «6, qur refina essa* três significações*

(fl) AURÈOLA=HEILIGENSCHEIN: A palavra atemâ para ditcr auréola ou ^splendor, isto é, o circulo de iua aô redor da cabeça doi santos, é cornpoi-|H de "achrlMen": Heiligenschein, tradução literal: brilho de santo.

Ç7) APARÊNCIA, C(WO JÜPLEAFDOfl E BRtLRG=SCIIRIN ÀLS GLANZ ÜND LÊUCHTEN : Á a tradução literal. Diretamente a palavra português*. *a purê nela** não tem o sentido de brilho e esplendor, como a alemã "Scbcin**.

(ft) ESr.lfí pJt£S£lYTE=AAr-5r£ÍfE*.' O verbo, "an-skhen" tem muitos aig-ui ficados. O sentido empregado no texto pareceu-nos melhor expresso pela loruçAo "estar premente".

1ÍM O QUE J A ESTÂ SE ESSESTCIALIZÀKDf>=DAS SCHON GE-WESENDE; o verihQ ''wcsenrt ê arcaico em alemão. Usa-se apenas etn algumas forma* ri putttvrtt&j como "gcwcscn** (— sido), "ab-weaend" (— ausente), "Bn-wesend[1]* *= preside), "das Wi-sen" (s propriedade, a cssídcíg}, etc. Heidegger o ri*mtrodu*itt na linguagem da filosofia. Como lêrmo técnico do seu pcusa-mcnia, MgulficH a dinâmica pela qual um ente chega ao vigor de sua essên-rm mi existência humana. Essa dinâmica é .sempre HUtôri cam ente instau-rada peta vicissitude da Verdade do Ser. Para exprimir tMa essa estrutura rOMrncinl iimims na tradução um neologismo, "essenciallzar", •'essencia-Mzaçâo*'-

(10) bttfENSAO VO RR-VELAlW, DO DES-COBERTO=UN VFRRDRGK^ HBlTt É um térmQ Uptco do pensamento de Heidegger sôbre e Esienciatl-zúçuq da Verdade do ber, Compuc-se do verbo "uhkuii*' t= pôr a cudío, esconder, proteger), que por sua vez deriva de "der Brrg" (= o monte}. Antigarncntc a$ cidades, vilas e povoados se edlfkúVMm ao sopê de um monto.onilf se escondiam os tesouros c coisus de valor, quando numa guer-ra estavam na Iminência dr serem ocupadas c pilhadas pelo inimigo. "Ber gen'* diz "levar pura o monte", para esconder, gimrdar e assim conservar os lasouros para rí cuntra u pilhagem do» Inimigos. "Verbergcn" é um In-IrnaificaUvo de "bergen**, cujo parHriplo pftssndo r "scrbnrgcn". "Unver-bcrgrn" é o verbo que exprime o movimento eontrârid dr ''befgeli'*. Do par-tirfrln pasnado "«nverhorgen" fnrmou Hridege^r i> sublantivo *Uttv*rhor-genbell\ que dtz o e»tado, o espaço ou a qualidade de etsar dfis-cobtrto. Sps&e niovimrnto dc çnçobrir Paru proteger pensa nrideggcr, ue Bcuruu Cuin i* cllmologin da palvor grega, "aléthela'*, a dinâmica da Verdade do Ser, que se encobre a si mesma para proteger e revelar o ente em seu ser. Essa db nÂnitca da Verdade é que institui c ins latim originário mente a história. íasn quer dizer, segundo ji« vicissitudes dessa dinâmica os homens podem edí-fitar r construir msum existência.

(llr A APEC 7*0=4 PffX £//£&'.' "Aspecto" só Iraduz flelmetita "AttnsehctiH, sc di4i* «Ta atarmos aptulquer conotação subjetiva e o entendermos total me ate Ir incido renomenulóglcn, Isto é como uma tnanircstaçãii qur provém <tn próprio ser daquilo a que pertence o aspecto.

< I2i ERRf)R=lRt\E: Sõhrc esta tr»duçàa vejn-se a Not* 26 do Cap. I

(131 A-PAE^fVTAJtsrVflA^TELLExV; D verbo, "vor-stellen" possui no do-mínio do pensamento o significado de "representar", "coneobcr uma idèla*\ Para Heidegger £ém o sc^illdo Introduzido peta Interpretação meta física 4o pensamento. Por Isso serve-se do verbo "vor-slcllen*[1] cm sua acepção irfgínária ilq "fnicr presente", "apresentar diante de".

(14) 0 QUE SE LA\'çA CONTRA=GEGE$-STAKD t "Gcgenitsiur é objetn. Como, porém, abjeto é um conceito fundamental de metafísica da subjeti-vidade, Heidegger separa os componontos da palavra para Indicar que a estâ tomando no sentido ^tijnológko. que traduzimn^ com uma circtinlO' euçãn.

4151 & ejaa a fonua akmâ do provérbio, "o homem pôc e Deus dispõe*.

ílfl) L£SE¥=LJSA; A palavra português*, •'ler" tem mm mesma origem, com#! se podr verificar rm "cnlhM*» ^selrçâo", •'riilrciu'', rtr.

117/ *CORRESPONDÊNCIA=ENTSPRECHUNG;* Hrjdegâer Iraduz analogia coui “Entsprechung'* (t=i correspondência), que è um cumpôsto de “sp recheo" (falar).

(Ifi) MIAV/JO SUBTÈRREO=UNTERWELT: Dentro da concepção tscatoló-gtcn dos gregos, após a morte as almas desciam para o Hades, o mundo situado em baixo da lem.

(19) SER OBEDIENTE AG QÜE SE OUVE^HURSG SELV : O verbo “hCren” signifies: "ouvir'L Dêlc se forma o edjetivn "hatrig*, que pròpriamente diz ouvinte, mfls fie trata de um ouvinte tào concentrado no qiir ouve, que *e-glro e obedece o ouvido.

(20) O SENTIDO DO PRÓPRIO E PARTICUDAR=EIGENS1NN: Na lingua gem corrente significa “Eígenfiinc”; “obstinação”, "pertinAcia", “teimosia", "caprteba". Heidegger pensa aqui na'obstinação dos que só lèm s»entid'> para o que lhes é próprio j particular. É ease a obstinação expressa "tin.o lògicamente pela palavra : eigcn'(= próprio}» Sina (sentido).

(21) PEJtCEBEfí^VEA^EHMEy.* Em português o verbo perceber ny.j iem êsse sentido do verbo alemão.

(22) DET£H=ZUJf STEHEN BRINGEN? "Deter* traduz mal a locução ale-mã, “zum Slrhen bringen*[1]. Essa significa própria mente "levar alguém w estar parado em pé”,

(23) P£5SCJA=5£f.£tôT; A palavra alemã, “seíbst”, pode ser advérbio ou adjetivo, significando; “cm pessoa”, "em sí mesmo”, au “mesmo". Heideg-ger substantiva essa palavra para exprimir o ser do homeju. Êle não u*a as palavras” “pessoa”, “personalidade* por serem conceitos próprios da interpretação metafísica do homem. À falta de melhor tradução conservn-ttu>5 a palavra, "pewoa" entre aspas.

(24) DISPOSIÇÃO AFETIVA=STIMMUNGTrata se de um conceito funda-mental de todo o pensanento de Heidegger desde "Seín nnrf 2eif. O trr-sr entendido e Interpretado “SUnimung” no sentido corrente da palavra levin muitos, a par de outras íneampr^nsôes. a fazerem do pcnsamenlo de Hei-degger uma filosofià irraci ona lista, portanto unia manifestação da metafí-sica. “Stimmnng" quer dizer romumente: “disposição", “tònus”, “humor**, “emotividade”, “afetação”, todos, conceitos irracionais, como se dizem. Mas êaoe é o espaço de superfície da palavra. Não é nêle que se move o pensa-mento de Heidegger, cuja originalidade é a orígínarledade. “Stimnumg** vem do verbo “itimmcn”, que significa: "fazer ouvir a sua voz conlra ou a favor”, portanto, "votar”; significa também: “afinar” Çp. ex. um ínslriv mento(, “harmonizai [41] acoi dar-se". Ê êsse o sentida originária, donde» pro-cede, cortio significações derivadas, tanto o sentido de “disposição", “enin-llvídade* ,"afelividade[1]* como o sentido de “votar”. É a Acepção primária de “afina r”, •harmonizar*', “acordar**, que Heidegger tem em mente mm a palavra "Stlmmung”. Traduzimo-la cam a locução, “disposição atalh-a*. Essa tradução só não trairá o pensamento. ac fôr entendida no se nib |n otí-molõgíro de suas palavrAX,

(25) DPER.4 *R=ER-WIRKEN:* Com.-» no texto original w usa o verbo "rr-wirkcn** no sentido dc "ins Werk sétzcn*» assim também na tradução c verbo “operar* twm ó sentida de "em obra", reportando-se à siw< nn-geni latina na palavra "opus, opens” (= a nbta)-

(26) NECESSIDÀDR=NOTWENDIGKE1T: Heldtggrr pvnsa aqui a palavra “Nntwendlgkeit* (~—necessidade) dentro do espaço semântico aberto pol> wntldo dos dois radicais de qtie é composta: Not (← falto, envêneta) e “wenton" (volver-se» virar, debator-sr em voltas ? revoltas). A enustríngêiv rfe nniií reinante é o virar-se e revirar-se o rcvolver-re na dlmrnsão Ins-taurada pejo vigor de uma carência. Ê êsse exntamente o espaço efe slgnl-firação originário da palavra pnrkiguêsa "necessidade*.

V

CONCLUSÃO

Puseftio-nos em questão através da investigação das quatro distinções, Ser e Vir a Ser, Ser e Aparência, Ser e Pensar, Ser e Dever Ser. A discussão foi introduzida e conduzida por sete pontos de referência. A princípio parecia que se tratava apenas de um exercício de pensamento, da distinção de títulos reunidos arbitràriamente.

Agora os repetimos na mesma formulação. Assim veremos a medida em que, o que ficou dito, manteve a direção indicada por êsses pontos de referência e atingiu o que se tratava de ver.

1. Nas distinções mencionadas o Ser se delimita frente a uma outra coisa e já adquire assim, nessa de-mareação de limites de-Hmitante uma determinação.

2. A delimitação se processa de acôrdo com quatra aspectos reciproca e simultânea mente correlacionados entre sl. Conseqüentemente a determinação do Ser se deve ou ramificar ou elevar correspon dentemente.

3. As distinções não são de forma alguma obra do acaso. O que nelas se mantém separado, compele orlglnàriamente a uma unidade, uma vez que se pertencem entre si. Por isso as distinções possuem uma necessidade tôda própria.

4. As contraposições, que, à primeira vista, dão a aparência de fórmulas, não surgiram, por isso, em ocasiões quais-

quer nem entraram para a linguagem, por assim dizer, como modos de falar. Originaram-se em estreita conexão com a constituição do Ser, que se tornou normativa para o Ocidente. Principiaram com o princípio da investigação filosófica.

5. Essas distinções, porém, não dominaram apenas a filosofia ocidental. Elas impregnam todo saber, fazer e dizer, mesmo quando não se acham expressas especificamente ou com essas palavras

6. A sucessão mencionada dos títulos já dá um indicio da ordem de sua contextura essencial e da seqüência Histórica de sua constituição (Pr®gung) .

7. Uma investigação originária da questão do Ser, que compreendeu a tarefa de um desenvolvimento da Verdade da Essencialização do Ser, tem que expor-se a si mesma, para uma de-cisão, aos podérss encobertos nessas distinções e os reconduzir à sua própria verdade.

Tudo que. nesses pontos, antes só fora afirmado, foi-nos põsto ante os olhos, menos o que se diz no último ponto. É que de saída continha apenas uma exigência. Para concluir, íaz-se mister mostrar, até que ponto e em que medida essa exigência se justifica e seu desenvolvimento se toma necessário.

Essa de-monstração só ê exequível, se simultâneamente se atravessa numa visão penetrante o todo dessa introdução à Metafísica.

Tudo foi colocado e girou em tômo da questão fundamental, enunciada no início. “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?” Jã a primeira tentativa de desdobrar e desenvolver essa questão fundamental nos forçou e obrigou ã questão prévia: O que há simplesmente com o Ser?

De início "ser" nos apareceu, como uma palavra vazia de significação flutuante. Que assim é, apareceu-nos, como uni fato, que pode ser constatado entre outros fatos. Por fim. porém, o que parecia destituído de qualquer necessidade de ser investigado e mesmo incapaz de sê-lo, mostrou-se, como o que é mais digno de ser pósto em questão numa investigação (das

Frngwürdigste) . O Ser e a compreensão do Ser já não são um fato objetivamente dado (vorhanden) . O Ser é o acontecimento fundamental, em cujo único fundamento pode surgir e acontecer a existência Histórica no meio do ente aberto e revelado em sua totalidade.

Mas êsse fundamento, — que ê o que há de mais digno de ser investigado — da existência Histórica, só o poderemos experimentar em sua dignidade e excelência, pondo-o em questão. Por isso levantamos a questão prévia: o que há com o Ser?

As indicações do emprégo corrente, mas complexo, do "ê“ nos convenceram ser um êrro falar de indeterminação e vaculdade do Ser, É o "é”, que determina o sentido e o conteúdo do infinitivo "ser”, e não ao contrário. Agora poderemos compreender por que tem que ser assim. O “é" funciona e vale, como Cópula, como "palavra de ligação" (Kant) no enunciado. Ê êsse que contém o "é”. Ora, uma vez que o enunciado, o logos entendido como kategoria, se tornou o tribunal de julgamento do Ser, é êle que determina o Ser a partir de seru "é” correspondente .

O Ser do qual partimos, como de um titulo vazio, deve ter em contraste com essa aparência, um significado determinado.

A determinação do Ser foi evidenciada pela discussão das quatro distinções:

Em oposição ao Vir a Ser, o Ser é o permanente.

Em oposição à Aparência, o Ser é o modêlo permanente, o sempre igual a si mesmo.

Em oposição ao Pensar, o ser é o substrato objetivamente dado (Vorhanden).

Em oposição ao Dever Ser, o Ser é o que pre-jaz (Voriiegende), como o que é devido, ainda não ou já realizado.

Permanência, Igualdade sempre constante, Objetividade dada, Pre-jacència, tudo isso é no fundo uma mesma coisa: presença constante, on, como oitsia.

Essa determinação do Ser não é casual. Provém da interpretação, de que depende, por intermédio de seu grande princípio entre os gregos, a nossa existência Histórica. Determinar o Ser não é simples questão de definir o significado de uma palavra . Constitui o poder, que ainda hoje carrega e domina todos as nossas referências com o ente em sua totalidade, com o Vir a ser, oom a Aparência, com o Pensar e Dever.

A questão sôbre o que hã com o Ser, se mostra, ao mesmo tempo, como a questão sôbre o que se passa com a nossa existência na História, a saber, se estamos firmemente implantados ou se cambaleamos na História. Considerando metafisicamení-e, nós cambaleamos. É que, por tôda parte, nos encaminhamos no meio do ente, mas já não sabemos, o que há com o Ser. Nem mesmo sabemos, ao certo, que já não o sabemos. Mesmo quando nos asseguramos uns aos outros, que não estamos cambaleando, ainda assim cambaleamos. E continuamos a cambalear, quando últlmamente se faz um esfôrço no sentido de mostrar, que a questão do Ser só traz confusão, só age destrutivamente, ê niilismo. (Essa falsificação, que, desde o aparecimento do Existencialismo, se vem novamente instaurando, só é nova para quem não tem nenhuma noção da questão do Ser) .

Mas onde é que reside mesmo e opera o Niilismo'? Lá, onde se aferra e agarra ao ente corriqueiro e se pensa 'que basta, como se tem feito até agora, tomar o ente assim como tem sido. Dêsse modo, porém ,se repele a questão do Ser e se trata o Ser como um Nihii, um Nada, o que, sem dúvida, de certo modo, êle também é, enquanto se essencializa, Ocupar-se e afanar-se tão só do ente, esquecendo o Ser, eis o Niilismo. Èêsse Niilismo que constitui o fundamento daquele outro Niilismo, que Nietzsche expôs no primeira livro da "Vontade de Potência”.

Agora, na questão do Ser chegar expressamente até às raias do Nada e incluí-lo na investigação do Ser é, ao contrário. o primeiro e o único passo fecundo para uma verdadeira superação do Niilismo.

Que, porém, tenhamos de estender tão longe a questão do Ser. entendido, como o que há de mais digno de ser investigado, é o que nos revela a discussão das quatro distinções. Aquilo, contra o qual o ser se delimita — o Vir a ser, a Aparência. o Pensar, o Dever — não é algo de simplesmente pensado, algo engendrado pelo pensar. Trata-se de fôrças e podères, que dominam e enfeitiçam, com seu vigor, o ente, a sua abertura e configuração, a sua reclusão e deformação. O Vir a ser, será que é um nada? A Aparência, será que é um nada? O Pensar, será que ê um.nada? O Dever, será que é um nada? — De forma alguma.

Ora, se tudo que, nessas separações, se contra-põe ao Ser, não ê um nada, é por ser, em si mesmo, um ente, até mesmo mais ente do que aquilo que se considera ente de acôrdo com a determinação essencial de-limitada do Ser. Mas então, em que sentido de Ser é ente o que vem a ser, o que aparece, o pensar e o dever? Em todo caso não será no sentido do Ser contra o qual êles se distinguem Ora êsse sentido de Ser é o corrente desde antigamente.

Logo o conceito ãe. Ser até então logrado não basta nem consegue evocar tudo aquilo que "é".

Por isso temos que fazer novamente a experiência do Ser desde o fundamento e em tôda a amplidão possível de sua Essencialização, se quisermos pôr em obra Hlstòrlcamente a nossa existência Histórica. Na sua múltipla contextura, os podêres, que se contra-põem ao Ser, as distinções, determinam, dominam e impregnam a nossa existência e a mantém dentro da confusão do "ser". Pela investigação originária das quatro distinções se nos torna evidente, que o Ser, por elas circunscrito, se deve transformar no círculo circunscrevente e no fundamento do ente. A distinção originária, cuja intimidade e separação originárias carrega a História, é a distinção entre Ser e ente.

Mas como terá ela de processar-se? Onde a filosofia poderá empenhar-se para pensá-la? Não se deve discutir sôbre empenho, mas repeti-lo em sua execução. Pois Já fei executado e exercido pela necessidade de seu princípio, ao qual estamos sujeitos. Não foi por nada, que, na discussão das quatro distinções, nos demoramos desproporcionalmente na distinção de Ser e Pensar. É ela que, ainda hoje, constitui o fundamento, que suporta tôda determinação do Scr. Guiado pelo Lógos no sentido de enunciado, o pensar proporciona e mantém a perspectiva em que se considera o Ser.

Por isso para se abrir e fundar o Ser mesmo em sua originária distinção do ente, faz-se necessária a abertura de uma perspectiva originária. A origem da separação entre Ser e Pensar, a separação entre Percepção e Ser, nos mostra que não se trata de nada menos do que de uma determinação do ser do homem, que procede da Essencialização do Ser (physisi a ser aberta.

A questão sôbre a Essencialização do Ser se abotoa e vincula à questão sôbre quem é o homem. A determinação da essencialização do homem, que aqui carece, não é, entretanto, tarefa de uma antropologia flutuante no ar, que, no fundo, se representa o homem, como a Zoologia se representa o animai. Em sua perspectiva e em seu alcance a questão sôbre o ser do homem é determinada exclusivamente pela questão do Ser. Nela há de se conceber e fundamentar a essencialização dq homem segundo a indicação oculta no principio, como o lugar r de que carece o Ser para a sua abertura. O homem é a estância (sistência) em si mesma aberta (ex.) Nela o ente ín-síste e se põe em obra. Daí dizermos: o ser do homem é, no sentido rigoroso da palavra a "ex-sistência" (Dasein) . É na essencialização da ex-sistêneia entendida, como tal estância da abertura do Ser, que se deve fundar originàriamente a perspectiva para a abertura do Ser.

Tôda a concepção e tradição ocidental do Ser, e portanto também a referência fundamental com o Ser ainda hoje dominante, se resume e reúne no título, Ser e Pensar.

Ser e Tempo, porém, é um titulo, que não se pode equiparar, de forma alguma, às distinções discutidas. Aponta para uma dimensão de investigação totalmente diferente.

Nêle a palavra, “pensar”, não é simplesmente substituída pela palavra, "tempo”. Desde o seu fundamento a essencialização do tempo é determinada segundo outras perspectivas e dentro unicamente do âmbito da questão do Ser.

Mas por que justamente tempo? Porque, no princípio da Filosofia Ocidental, a perspectiva que guia e conduz a abertura do Ser, é o tempo. Mas ó-é de tal modo, que permaneceu e teve de permanecer, como perspectiva, oculto. Quando no fim a oAsia se converte no conceito fundamental do Ser e Ser significa, então, presença constante, que outra coisa podería ainda fundamentar, de modo não des-coberto e não re-velado, a essencialização da constância e a essencialização da presença do que o tempo? Ssse "tempo”, porém, ainda não foi des-dobrado e des-envolvido em sua essencialização nem poderá sê-lo (no terreno e na perspectiva da “Física"). Pois, quando, no fim da Filosofia Grega, se introduziu com Aristóteles a reflexão sôbre a essencialização do tempo, teve êle de ser tomado como algo,

de algum modo, presente, ousia tis. Éq que se expnme no fato de c tempo ter sido apreendido a partir do "agora", como o que cada vez e só está presente. O passado é o "ñsto-mais-agora", o futuro o "ainda-não-agora". O Ser, no sentido do que é objetivamente dado (presença), subministrou a perspectiva para a determinação do tempo. E assim o tempo não chega a ser a perspectiva, que propriamente se seguiu na interpretação do Ser.

Em tal reflexão, "Ser e Tempo" não significa um livro, mas uma tarefa e um empenho imposto, o que, nessa tarefa e incumbência, propriamente se impõe, é Aquilo, que nós não sabemos. É Aquilo, que na medida em que o sabemos nntêniicamenie, a saber enquanto tarefa e empenho imposto, sempre só o sabemos investigando.

Saber investigar significa saber esperar, mesmo que seja durante tôda uma vida. Numa época, porém, em que só é real o que vai de pressa e se pode pegar com ambas as mãos, tem-se a Investigação por "alheada da realidade", por algo que não vale a pena ter-se em conta de numerário. Mas o Essencia-Jizante não é o número e sim o tempo certo, l.é o momento azado, a duração devida.

"Pois odeia
O Deus sensato
Crescimento intempestivo".

Hoederlin, Do motivo dos Titãs.
(rv, 2is).

ÍNDICE

O esforço filosófico de HEIDEGGER procura investigar originariamente * questão fundamenta) da metafísica. No dinamismo dessa investigação desdobra-se o problema sobre o rentído e a verdade do Ser que se retraiu e obnubilou no curso da tradição ocidental. A tese de HEIDEGGER é que esse esquecimento do Ser é constitutivo desde > origem e para a origem de toda a história do Ocidente. A fim de recobrar-lhe a memória urge superar a metafísica. Superar a metafísica não i aniquilar o pensamento da tradição. É recuperar o sentido esquecido do Ser. O maior legado do pensamento metafísico não reside no que ele pensa e reflete. Está no que não pensa nem reflete mas sugere a pensar e refletir era todo que pensa e reflete.

Na realização desse apelo se insere a Introdução d Metafísica, cujo propósito é revelar o esquecimento do ser, entranhado nas obras históricas do Ocidente. No rigor de uma reflexão Originária as raíres do mundo moderno — tecnocracia, massificação, predomínio totalitário, etc. — se mostram implantadas no solo da metafísica.

Das meditações do Filósofo resulta com vigor impressionante o apelo de uma nova hominização em que o homem moderno, ator e vítima de uma época sem memória para o Ser, possa recuperá-la, edifícando-lhe a verdade nas obras de sua existência histórica.

Esta tradução brasileira de HEIDEGGER é do professor EMMANUEL CARNEIRO LEAO, Licenciado em Filosofia -pela Universidade de Friburgo (Alemanha, Doutor pela Universidade de Roma, com a tese O Problema da Htrmaniutita Filosófica em Heidetger, cm vias de publicação por tampo brasileiro e Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro.